This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Philosophisch-soziologische Bücherei

Band I

Der Pragmatismus

Ein neuer Name für alte Denkmethoden. Volkstümliche philosophische Vorlesungen

Von

William James

Professor an der Harvard-Universität

Aus dem Englischen übersetzt von

Wilhelm Jerusalem

Leipzig 1908 • Verlag von
Dr. Werner Klinkhardt

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
679572 A
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R L

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei Julius Klinkhardt, Leipzig.

Widmung des Verfassers.

Dem Gedächtnis John Stuart Mills, von dem ich zuerst die pragmatische Offenheit des Geistes gelernt habe, und den ich mir in meiner Phantasie so gern als unsern Führer denke, wenn er heute am Leben wäre.

Lieb 1 July 193[illegible]

Vorwort des Übersetzers.

Durch die Übertragung des vorliegenden Werkes möchte ich dazu beitragen, daß eine neue philosophische Richtung, die vor einigen Jahren in Amerika entstanden ist und dann in England, Frankreich und Italien gründliche Beachtung und eifrige Anhänger gefunden hat, auch in Deutschland bekannt werde. Ich verspreche mir davon wertvolle Anregungen für die deutsche Philosophie der Gegenwart.

William James, bis vor kurzem Professor der Philosophie an der berühmten Harvard-Universität in Cambridge bei Boston (Nordamerika) ist zwar nicht der Schöpfer, wohl aber einer der ersten und bedeutendsten Verfechter des Pragmatismus. Während man sich bisher über diese neue Richtung nur aus einzelnen Aufsätzen in den amerikanischen, englischen, französischen und italienischen Zeitschriften orientieren konnte, ist in diesem Buche zum erstenmal der Versuch gemacht, eine einheitliche, systematische Darstellung des Pragmatismus zu geben und seine Beziehungen zu den wichtigsten philosophischen Problemen zu erörtern.[1]) Über

[1]) Der Hauptvertreter dieser Richtung in England *F. C. S. Schiller* in Oxford hat allerdings zwei Sammlungen seiner in verschiedenen Zeitschriften erschienenen Aufsätze veranstaltet. Die erste heißt „Humanism" (1903), die zweite „Studies in Humanism" (1907). Diese Aufsätze zeichnen sich durch besonders klare und schöne Darstellung aus, und es wäre gewiß für die Sache des Pragmatismus, dem Schiller den Namen „Humanismus" gibt, von großem Werte, eine Auswahl dieser Aufsätze dem deutschen Publikum zugänglich zu machen.

die Entstehung des Namens und die Literatur dieser immer mächtiger anschwellenden Bewegung wird der Leser durch das Vorwort des Verfassers und durch die zweite Vorlesung orientiert. Nur über die Beziehungen zur deutschen Philosophie, die der Verfasser weniger berücksichtigt, will ich hier einige ergänzende Bemerkungen einfügen.

Der Pragmatismus ist kein System, sondern eine Methode. Die strenge und konsequente Handhabung dieser Methode bringt es aber mit sich, daß man dabei doch zu positiver Stellungnahme in wichtigen Fragen gelangt. Diese Stellungnahme dürfte nun bei vielen angesehenen Vertretern der Philosophie in Deutschland auf starken Widerspruch stoßen. Der Pragmatismus ist nämlich ein abgesagter Feind jedes A priori und ein entschiedener Gegner der „reinen Logik", mag diese nun nach transzendentaler oder nach scholastischer Methode betrieben werden. Die neue „Gegenstandstheorie", die es sich zum Ruhme anrechnet, eine „daseins-freie" Wissenschaft zu sein, muß vom Standpunkte des Pragmatismus eben deshalb als etwas vollkommen Überflüssiges bezeichnet werden. Die Neu-Kantianer, die Neu-Hegelianer und die Neu-Scholastiker Deutschlands, die alle, wie es scheint, immer mehr an Ansehen gewinnen, werden also den Pragmatismus zweifellos entschieden ablehnen. Man muß sich darauf gefaßt machen, daß von dieser Seite die neue Richtung als seicht, als oberflächlich, als ganz unphilosophisch bezeichnet wird, wie dies bereits von den extremen Rationalisten Englands geschehen ist.

Trotzdem fehlt es auch in Deutschland nicht ganz an Denkern, die der Richtung des Pragmatismus nahestehen. *Ostwalds* Naturphilosophie ist bereits von *James* und von *Schiller* mit Recht für den Pragmatismus reklamiert worden. *Ernst Machs* Methodologie, sein so überaus fruchtbares Prinzip der Denkökonomie, insbesondere aber seine Auffassung der Naturgesetze als Einschränkungen der Erwartung und überhaupt seine ganze, von biologischen Gesichts-

punkten ausgehende Betrachtung der Wissenschaft, das alles bewegt sich in derselben Richtung und steht dem Pragmatismus sehr nahe. *Georg Simmels* Wahrheitsbegriff, wie er ihn in seinem Buche „Die Philosophie des Geldes" entwickelt, ist durchaus pragmatisch.

Von anderer Seite nähert sich *Rudolf Eucken* der neuen Richtung, wenn auch sein „Aktivismus" keineswegs mit dem Pragmatismus zusammenfällt. Er teilt aber mit ihm, wie *Eucken* selbst sagt, „die Ablehnung einer intellektualistischen Lebensgestaltung, die das Erkennen aus eigenem Vermögen Wahrheit finden und sie dem übrigen Leben zuführen läßt."[1]) *Euckens* Aktivismus ruht auf bestimmten metaphysischen Voraussetzungen, während der Pragmatismus rein empirisch ist. Zum „Aktivismus" bekennt sich auch *Rudolf Goldscheid*, der zwar den Primat des Intellekts vor dem Willen betont, aber keineswegs im Erkennen den letzten Zweck sieht. „Wir dürfen nicht eher ruhen," meint er, „nicht bis wir die Zweckmäßigkeit des Geschehens erkannt, sondern bis wir die Zweckmäßigkeit des Geschehens bewerkstelligt haben."[2])

Was nun meine eigene Stellung zum Pragmatismus betrifft, so erlaube ich mir darüber folgendes zu bemerken. In der Zeitschrift „International Journal of Ethics", 16. Bd. (1906) S. 391 ff. erschien eine von *F. C. S. Schiller* unterzeichnete Besprechung meines Buches: „Der kritische Idealismus und die reine Logik". Darin wird gesagt, daß ich von derselben Idee ausgegangen sei wie der Pragmatismus und fast ganz zu denselben Resultaten gelangt sei. Dies war für mich der Anlaß, mich mit der neuen Richtung eingehender zu beschäftigen. Je tiefer ich nun in diese Gedankenwelt eindrang, desto klarer wurde es mir, daß alle philosophischen Prinzipien, die ich bisher ausgesprochen, und alle

[1]) Eucken „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung" (1907), S. 211.

[2]) Goldscheid „Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft" (Wien 1905), S. 15.

meine Arbeiten sich auf denselben Gedankenbahnen bewegt hatten, die der Pragmatismus mit soviel Kraft und Wärme beschritt. Meine Forderung nach psychologischer Grundlegung der Erkenntnistheorie und Logik, meine Bekämpfung des A priori, meine biologisch gerichtete Auffassung des Seelenlebens, meine Anwendung des biologischen Gesichtspunktes auf Ästhetik und Ethik, das alles schien mir mit der pragmatischen Methode nicht nur vereinbar, sondern beinahe als unmittelbare Konsequenz derselben.

Noch in einer andern Beziehung mußte ich mich der neuen Richtung nahe verwandt fühlen. Der Pragmatismus ist eifrig bemüht, überflüssige Probleme zu beseitigen und sucht die philosophische Denkarbeit einerseits der Denkweise des gesunden Menschenverstandes näher zu bringen, andererseits für das praktische Leben verwertbar zu machen. Genau dasselbe hatte ich in der Schlußbetrachtung meiner „Einleitung in die Philosophie“ (3. Aufl. 1906) verlangt, und es gewährte mir eine nicht geringe Ermutigung, Gesinnungsgenossen zu finden, die ganz unabhängig zu denselben Ergebnissen gelangt waren.

Wenn ich mich nun als aufrichtigen Anhänger der pragmatischen Methode bekenne, so ist damit natürlich nicht gesagt, daß ich allen Behauptungen der einzelnen Vertreter des Pragmatismus vollinhaltlich zustimmen könnte. Die neue Richtung ist ja erst im Anfange ihrer Entwicklung, und die Methode wird noch manche wichtige Erweiterung und auch mancherlei Berichtigung erfahren müssen. So bedarf z. B. die Wahrheitstheorie des Pragmatismus einer überaus wichtigen Ergänzung. Es muß vor allem historisch untersucht werden, welche Gestalten der Wahrheitsbegriff im Laufe der wissenschaftlichen Forschung und in der philosophischen Spekulation angenommen hat. Erst dann wird die grundlegende biologische Bedeutung desselben klar hervortreten, und erst dann wird man einsehen, daß die Wahrheit immer in einer lebensfördernden Führung und Leitung unseres

geistigen Ich besteht. Man wird ferner den sozialen Faktor in der Erkenntnisentwicklung mehr berücksichtigen müssen und dabei zugleich über das Wesen der historischen Wahrheit, sowie über Inhalt und Zweck der Geschichtswissenschaften zu größerer Klarheit gelangen als dies z. B. dem Verfasser des vorliegenden Buches geglückt ist. Es wird ferner unerläßlich sein, die pragmatische Methode auf die Ethik anzuwenden und dabei den sozialen Faktor gegen den individualistischen viel schärfer abzugrenzen und die Beziehungen beider viel tiefer zu erfassen, als dies bisher geschehen ist.

Die pragmatische Methode wird gewiß noch viele andere Probleme an den Tag bringen, und das ist eben ihr großer Vorzug. Während der Rationalismus der „reinen" Logiker sich im Kreise dreht und durch seine statische Starrheit Probleme verdeckt und bahnsperrend wirkt, eröffnet der Pragmatismus immer neue und immer weitere Perspektiven. Vielleicht erkennt man dies bald auch in Deutschland und läßt die neue dem Leben zugekehrte Philosophie sich ungestört weiter entwickeln.

Was nun die Übersetzung betrifft, so war es mir um Genauigkeit, Verständlichkeit und Lesbarkeit zu tun. Auf ausdrücklichen Wunsch des Verfassers und auch aus eigenem Bedürfnis habe ich frei übersetzt, aber so, daß der Sinn mit der größten Sorgfalt ganz exakt wiedergegeben wurde. Oft war es nötig, kleine Einschiebungen zu machen, um die oft schwer verständliche Kürze des Originals zu verdeutlichen. Die Anmerkungen des Verfassers sind nicht weiter bezeichnet. Die wenigen Noten, die ich selbst hinzugefügt habe, sind als „Anmerkungen des Übersetzers" charakterisiert. Aus Versehen ist dies bei der Fußnote auf Seite 2, die von mir herrührt, unterblieben.

Wien, im November 1907.

Dr. W. Jerusalem.

Vorwort des Verfassers.

Die Vorlesungen, die hier folgen, wurden im November und Dezember 1906 am Lowell-Institut in Boston und im Januar 1907 an der Columbia Universität in New York gehalten. Sie sind so abgedruckt, wie sie hier gehalten wurden, ohne weitere Ausführungen und ohne Anmerkungen. Die sogenannte pragmatische Bewegung — der Name gefällt mir nicht, allein es ist offenbar zu spät, ihn zu ändern — scheint etwas plötzlich, wie aus der Luft, gekommen zu sein. Einige Tendenzen, die in der Philosophie immer vorhanden waren, sind sich auf einmal ihrer selbst und ihrer gemeinsamen Aufgabe bewußt geworden, und dies ist in so vielen Ländern und von so verschiedenen Gesichtspunkten aus geschehen, daß viele nicht übereinstimmende Darstellungen sich ergeben haben. Ich habe nun den Versuch gemacht, das Bild, so wie es sich meinen Augen darstellt, zu vereinheitlichen, indem ich in breiten Strichen zeichnete und Erörterungen ganz spezieller Fragen vermied. Viel unnützer Streit hätte vermieden werden können, wenn unsere Kritiker nur hätten warten wollen, bis wir unsere Botschaft in der richtigen Weise verkündet haben.

Wenn meine Vorlesungen bei einem oder dem andern der Leser ein Interesse an dem Gegenstand anregen, so wird er zweifellos mehr darüber lesen wollen. Ich gebe deshalb einige Hinweise.

In Amerika sind *John Deweys* „Studies in Logical Theory" (Chicago 1903) die Grundlegung. Man lese auch *Deweys* Artikel in der „Philosophical Review", Bd. 15 S. 113 und 465, im „Mind" N. S., Bd. 15 S. 293, und im „Journal of Philosophy", Bd. 4 S. 197.

Man beginnt jedoch am besten mit den Darlegungen von *F. C. S. Schiller* in seinen „Studies in Humanism" (London 1907), wobei noch im besonderen auf die Aufsätze Nr. 1, 5, 7, 18 und 19 dieses Buches hingewiesen sei. *Schillers* frühere Aufsätze und überhaupt die polemische Literatur über den Gegenstand findet man in den Fußnoten in reichem Ausmaße zitiert.

Man beachte ferner: *Milhaud* „Le Rationnel" 1898 und die schönen Artikel von *Le Ray* in der „Revue de Metaphysique", Bd. 7, 8 und 9. Ebenso Aufsätze von *Blondel* und *De Sailly* in den „Annales de philosophie chretienne", 4. Serie, Bd. 2 und 3. *Papini* kündigt ein Buch über den Pragmatismus in französischer Sprache an, das bald erscheinen soll.

Um ein Mißverständnis zu vermeiden, will ich noch bemerken, daß zwischen dem Pragmatismus, wie ich ihn auffasse und einer Lehre, die ich unlängst unter der Bezeichnung „Radikaler Empirismus" verkündet habe, kein logischer Zusammenhang besteht. Die letztere Lehre steht ganz auf eigenen Füßen. Man kann sie ganz verwerfen und dabei doch ein Pragmatist sein.

Harvard-Universität, April 1907.

Inhalt.

Erste Vorlesung: Seite

Das gegenwärtige Dilemma in der Philosophie 1

Zitat aus Chesterton. — Jeder hat eine Philosophie. — Das Temperament als Faktor in allem Philosophieren. — Rationalisten und Empiristen. — Die Zartfühlenden und die Grobkörnigen. — Die meisten Menschen wünschen sowohl Tatsachen als auch Religion. — Der Empirismus gibt Tatsachen ohne Religion. — Der Rationalismus gibt Religion ohne Tatsachen. — Das Dilemma des Laien. — Die Unwirklichkeit in dem System des Rationalismus. — Leibniz über die Verdammten, als Beispiel. — M. L. Swift über den Optimismus der Idealisten. — Der Pragmatismus als ein vermittelndes System. — Ein Einwand. — Antwort darauf; die Philosophien haben Charakter wie die Menschen und vertragen zusammenfassende Beurteilung. — Spencer als Beispiel.

Zweite Vorlesung:

Was will der Pragmatismus? 26

Das Eichhörnchen. — Der Pragmatismus als Methode. — Geschichte der Methode. — Ihr Charakter und verwandte Methoden. — Gegensatz zu Rationalismus nnd Intellektualismus. — Eine „Korridor-Theorie". — Der Pragmatismus als eine Theorie der Wahrheit, gleichbedeutend mit „Humanismus". — Frühere Ansichten über mathematische, logische und natürliche Wahrheit. — Neuere Ansichten darüber. — Schillers und Deweys „instrumentale" Ansicht. — Die Bildung neuer Überzeugungen. — Auf alte Wahrheiten muß man immer Rücksicht nehmen. — Alte Wahrheiten sind in ähnlicher Weise entstanden. — Die „humanistische" Theorie. — Rationalistische Kritik derselben. — Der Pragmatismus ein Vermittler zwischen Empirismus und Religion. — Die Leere des transzendentalen Idealismus. — Inwiefern der Begriff des Absoluten als wahr bezeichnet werden muß. — Das Wahre ist das Gute auf dem Gebiete des Glaubens. — Das Aufeinander-Prallen der Wahrheiten. — Der Pragmatismus lockert die Diskussion.

Dritte Vorlesung: Seite

inige metaphysische Probleme in pragmatischer Beleuchtung 52

Das Problem der Substanz. — Das Abendmahl. — Berkeleys pragmatische Behandlung der materiellen Substanz. — Locke über persönliche Identität. — Das Problem des Materialismus. — Rationalistische Behandlung desselben. — Pragmatische Behandlung. — Gott ist kein besseres Prinzip als die Materie, wenn er nicht Größeres verheißt. — Pragmatische Vergleichung beider Prinzipien. — Das Problem des Zweckes. — „Zweck" an sich ist leer. — Die Frage ist: Was für ein Zweck? — Das Problem der Willensfreiheit. — Beziehungen zur Zurechnungsfähigkeit. — Willensfreiheit als eine kosmologische Theorie. — Die pragmatische Frage in all diesen Problemen ist die: Was verheißen die Alternativen?

Vierte Vorlesung:

inheit und Vielheit 79

Totale Reflexion. — Die Philosophie sucht nicht nur Einheit, sondern auch Totalität. — Rationalistisches Gefühl von der Einheit. — Pragmatisch betrachtet ist die Welt in vielen Beziehungen eine Einheit. — Eine Zeit und ein Raum. — Ein Gegenstand des Denkens. — Die Teile der Welt stehn in Wechselwirkung. — Die Einheit und die Vielheit der Welt sind einander koordiniert. — Die Frage nach einem Ursprung. — Generische Einheit. — Einheitlicher Zweck. — Einheitliche Geschichte. — Einheitlicher Denker. — Wert der pragmatischen Methode. — Absoluter Monismus. — Vivekananda. — Erörterung verschiedener Typen der Einheit. — Schlußfolgerung: Wir müssen dem monistischen Dogmatismus entgegentreten und uns nach dem empirischen Befund richten.

Fünfte Vorlesung:

er Pragmatismus und der gesunde Menschenverstand . . 103

Noetischer Pluralismus. — Wie unsere Erkenntnis wächst. — Frühere Denkweisen bleiben bestehen. — Vorgeschichtliche Ahnen haben die Begriffe des gesunden Menschenverstandes entdeckt. — Liste dieser Begriffe. — Dieselben kommen nur allmählich in Gebrauch. — Raum und Zeit. — Dinge. — Gattungen. — Ursache und Gesetz. — Der gesunde Menschenverstand ist eine Phase in der geistigen Entwicklung; geniale Menschen haben sie hervorgebracht. — Kritische Phase: 1. wissenschaftliche, 2. philosophische Kritik im Ver-

Seite

gleich zum gesunden Menschenverstand. — Es ist unmöglich zu sagen, welche von diesen Auffassungen im höheren Grade „wahr" ist.

Sechste Vorlesung:

Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus 12

Die polemische Situation. — Was bedeutet „Übereinstimmung mit der Wirklichkeit"? — Es bedeutet Verifizierbarkeit. — Verifizierbarkeit heißt soviel als die Fähigkeit, uns glücklich durch die Erfahrung zu führen. — Vollständige Verifizierung nur selten nötig. — „Ewige" Wahrheiten. — Vereinbarkeit mit der Sprache — mit früheren Wahrheiten. — Einwände der Rationalisten. — Wahrheit ist ein Gut, wie Gesundheit und Reichtum. — Wahrheit ist bequemes Denken. — Die Vergangenheit. — Die Wahrheit wächst. — Einwände der Rationalisten. — Antwort darauf.

Siebente Vorlesung:

Pragmatismus und Humanismus 15

Der Begriff der Wahrheit. — Schiller über den „Humanismus". — Drei Arten der Wirklichkeit, von denen jede neue Wahrheit Akt nehmen muß. — „Akt nehmen" ist zweideutig. — Absolut unabhängige Wirklichkeit ist schwer zu finden. — Die menschlichen Beiträge sind überall vorhanden und bauen das Gegebene aus. — Das Wesen des Gegensatzes zwischen Pragmatismus und Rationalismus. — Der Rationalismus behauptet eine trans-empirische Welt. — Motive dafür. — Die Grobkörnigen verwerfen diese Motive. — Eine wirkliche Alternative. — Der Pragmatismus als Vermittler.

Achte Vorlesung:

Der Pragmatismus und die Religion 17

Nützlichkeit des Absoluten. — Whitmans Gedicht „An Dich". Die Auffassungen desselben. — Der Brief des Freundes. — Notwendigkeiten und Möglichkeiten. — Definition der Möglichkeit. — Drei Ansichten über die Erlösung der Welt. — Der Pragmatismus ist melioristisch. — Wir können die Wirklichkeit schaffen. — Warum sollte überhaupt etwas sein? — Angebotene Wahl vor der Schöpfung. — Die gesunde und die krankhafte Antwort. — Die zartfühlenden und die grobkörnigen Typen der Religion. — Der Pragmatismus als Vermittler.

Erste Vorlesung.

Das gegenwärtige Dilemma in der Philosophie.

Chesterton sagt in der Vorrede zu seinen unter dem Titel „Heretics" („Ketzer") gesammelten Abhandlungen Folgendes: „Es gibt Leute, — und ich gehöre zu ihnen — die glauben, das praktisch bedeutsamste Ding an einem Menschen sei seine Weltanschauung. Für eine Wirtin, die einen Mieter ins Auge faßt, ist es zwar wichtig, daß sie sein Einkommen kenne, noch wichtiger aber ist es für sie, daß sie seine Philosophie kenne. Für einen Feldherrn, der einen Feind zu bekämpfen hat, ist es zwar wichtig, daß er die Truppenzahl des Feindes kenne, aber noch wichtiger ist es für ihn, daß er die Philosophie des Feindes kenne. Ja es ist nach meiner Überzeugung gar nicht die Frage, ob die Weltanschauung eines Menschen auf seine Umgebung einen Einfluß ausübt, es fragt sich vielmehr, ob überhaupt etwas anderes als die Weltanschauung einen solchen Einfluß ausübt."

Ich denke in dieser Sache so wie *Chesterton*. Ich weiß, daß jeder von Ihnen, meine Damen und Herren, seine Philosophie hat und daß es das Interessanteste und Wichtigste an Ihnen ist, inwiefern diese Philosophie den Gesichtswinkel bestimmt, unter dem Sie Ihre verschiedenen Welten betrachten. Sie wissen dasselbe von mir. Und dennoch muß ich bekennen, daß die Kühnheit des Unternehmens, das ich eben in Angriff nehme, mich in gewissem Sinne ängstlich

macht. Denn die Philosophie, die in jedem von uns von so großer Bedeutung ist, sie ist nichts fachmännisch Formulierbares. Sie ist vielmehr unser mehr oder weniger deutliches Gefühl von dem, was der ehrliche und tiefe Sinn des Lebens ist. Sie ist nur zum Teil aus Büchern gewonnen. Sie ist unsere individuelle Art, das Stoßen und Drängen der Welt zu schauen und zu fühlen. Ich habe kein Recht, anzunehmen, daß viele von Ihnen als regelmäßige Universitätshörer sich mit dem Studium des Kosmos beschäftigen. Trotzdem stehe ich hier von dem Wunsche beseelt, Sie für eine Philosophie zu interessieren, die in nicht geringem Umfange fachmäßig behandelt werden muß. Ich wünsche, Sie mit Sympathie zu erfüllen für eine neue Richtung, deren Anhänger ich aus innerster Überzeugung bin, und doch muß ich wie ein Professor zu Ihnen sprechen, obschon Sie nicht Studenten sind. Das Weltbild, an das ein Professor glaubt, muß jedenfalls ein solches sein, das breitere Auseinandersetzung verträgt. Ein Weltbild, das sich in zwei Sätzen definieren läßt, ist etwas, wofür der Professorenverstand keine Verwendung hat. Man hat kein Vertrauen zu einer so wohlfeilen Sache. Ich war dabei, wie Freunde und Kollegen in eben diesem Saale den Versuch machten, die Philosophie zu popularisieren. Allein sie wurden bald trocken und dann fachmäßig und die Resultate waren nur teilweise ermutigend. Der Begründer des „Pragmatismus“[1]) hat unlängst eine Reihe von Vorlesungen gehalten, in deren Titel das Wort Pragmatismus selbst vorkam. Glänzende Lichteffekte wechselten dabei mit Cimmerischer Finsternis. Keiner von uns hat, meine ich, alles verstanden, was er gesagt hat, und trotzdem stehe ich hier, im Begriff, ein ähnliches Wagnis zu unternehmen.

Ich wage es, weil eben die Vorlesungen, von denen ich sprach, eine große Zugkraft ausübten. Sie brachten ein gutes Publikum in den Saal. Es liegt, man muß es gestehen, ein

[1]) Gemeint ist *Charles Pierce* s. u. S. 28.

eigenartiger Reiz darin, von tiefsinnigen Dingen reden zu hören, auch wenn weder wir noch die Disputierenden selbst die Sache ganz verstehen. Wir werden von den Problemen durchschauert, wir fühlen die Gegenwart der Unendlichkeit. Lassen Sie irgendwo in einem Rauchzimmer einen Streit über Willensfreiheit, über die Allwissenheit Gottes, über Gut und Böse beginnen, und sehen Sie zu, wie jeder die Ohren spitzt. Die Ergebnisse der Philosophie berühren uns alle in dem tiefsten Kern unseres Lebens und auch die seltsamsten Argumente der Philosophie reizen in angenehmer Weise unser Gefühl für Ursprünglichkeit und Tiefe.

Ich glaube mit Inbrunst an die Philosophie, und ich glaube auch, daß eine neue Morgenröte uns Philosophen zu dämmern beginnt. Deshalb fühle ich den Drang, Ihnen von dem, was sich jetzt vollzieht, Kunde zu bringen.

Philosophie ist die erhabenste und zugleich die trivialste aller menschlichen Bestrebungen. Sie wirkt in den kleinsten Ritzen und eröffnet die weitesten Ausblicke. Sie bäckt kein Brot, wie man gesagt hat, aber sie kann unsere Seele mit Mut erfüllen. Ihr Gehaben, ihre Zweifel und ihre Herausforderungen, ihre Sophisterei und Dialektik sind gewöhnlichen Menschen oft recht widerwärtig, allein, keiner von uns wird die weithin leuchtenden Strahlen missen wollen, durch welche sie die Perspektive der Welt erweitert. Diese Erhellungen und die damit verbundenen Kontrastwirkungen von Finsternis und Mysterium geben allem, was sie sagt, ein Interesse, das weit über die Fachkreise hinausreicht.

Die Geschichte der Philosophie ist zum großen Teile die Geschichte des Aufeinanderprallens menschlicher Temperamente. Manchen meiner Kollegen wird eine solche Behandlungsweise nicht würdig genug erscheinen, allein, ich werde trotzdem dieses Aufeinanderprallen klar zu stellen haben und auf diese Weise viele Meinungsverschiedenheiten der Philosophen erklären können. Was für ein Temperament immer ein Philosoph von Fach besitzt, immer versucht er, wenn er

philosophiert, sein Temperament zu unterdrücken. Temperament ist keine konventionell anerkannte Begründung, und deshalb will er für seine Schlüsse nur unpersönliche Begründungen ins Treffen führen. Tatsächlich aber wird seine Geistesrichtung durch sein Temperament weit stärker beeinflußt als durch seine streng objektiven Prämissen. Sein Temperament gibt den Argumenten ein verschiedenes Gewicht nach der einen oder der andern Richtung, indem es entweder für eine mehr sentimentale oder mehr für eine hartherzige Weltanschauung Partei ergreift. Er vertraut seinem Temperament. Er wünscht eine Welt, die dazu paßt, und glaubt deshalb an jedes Weltbild, das dazu paßt. Er fühlt, daß Männer von entgegengesetztem Temperament mit dem wahren Charakter der Welt nicht im Einklang sind, und betrachtet diese Männer in seinem Herzen als nicht maßgebend; er meint, sie dringen in philosophischen Sachen nicht tief genug, obwohl sie ihn an dialektischer Geschicklichkeit weit übertreffen mögen.

Aber in der Öffentlichkeit kann er durch bloße Berufung auf sein Temperament keinen Anspruch auf höhere Einsicht oder größere Autorität erheben. So kommt in unsere philosophischen Diskussionen eine gewisse Unaufrichtigkeit hinein. Das stärkste von allen Argumenten wird nie ausgesprochen. Ich bin überzeugt, es wird zur Klarheit beitragen, wenn wir in diesen Vorlesungen mit der Regel brechen und vom Temperament sprechen wollen, und ich will mir demgemäß die Freiheit nehmen, dies zu tun.

Ich spreche selbstverständlich hier von scharf umrissenen Persönlichkeiten, von Männern mit ausgesprochener Eigenart, die der Philosophie ihren Stempel aufgedrückt haben und in ihrer Geschichte eine Rolle spielen. *Plato*, *Locke*, *Hegel* und *Spencer* sind Beispiele von solch temperamentvollen Denkern. Die meisten von uns haben natürlich kein sehr deutlich bestimmtes intellektuelles Temperament. Wir sind Mischungen aus verschiedenen Bestandteilen, deren jeder

nur in sehr mäßigem Grade wirksam ist. Wir kennen selbst kaum unsere Bevorzugungen in abstrakten Dingen. Einige von uns lassen sich dieselben leicht ausreden, folgen schließlich der Mode oder nehmen die Überzeugungen des eindrucksvollsten Philosophen in unserer Umgebung an, wer immer es auch sein mag. Was aber bis jetzt in der Philosophie wirkliche Bedeutung gewonnen hat, das ist die eigentümliche Art und Weise, wie ein Mann die Dinge in der Welt ansieht, und die damit verbundene Unzufriedenheit mit jeder davon verschiedenen Betrachtungsweise. Es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß diese temperamentvolle Art der Weltbetrachtung von nun an in der Geschichte der menschlichen Überzeugungen keine Bedeutung mehr besitzen sollte.

Diese Verschiedenheiten des Temperamentes, die ich im Auge habe, sind in der Literatur und Kunst, in der Politik wie im Verkehr nicht minder bedeutungsvoll als in der Philosophie. Im Verkehr finden wir einerseits Etikette-Menschen, andererseits Leute, die sich gehen lassen, in der Politik Autoritätsmenschen und Anarchisten, in der Literatur Idealisten und Realisten, in der Kunst den Gegensatz von Klassisch und Romantisch. Diese Gegensätze sind Ihnen allen wohl vertraut. Wir haben nun in der Philosophie einen ganz ähnlichen Gegensatz, der in den Worten „Rationalist" und „Empirist" seinen Ausdruck findet. Dabei bedeutet „Empirist" den Freund der Tatsachen in ihrer lebendigen Mannigfaltigkeit und „Rationalist" den Anhänger abstrakter und ewiger Prinzipien. Nun kann freilich niemand eine Stunde leben, ohne sowohl Tatsachen als auch Prinzipien zu beachten, und so liegt der Unterschied nur darin, daß man mehr Nachdruck auf das eine oder auf das andere legt. Aber dieser Unterschied im Nachdruck ist geeignet, die schärfsten Antipathien hervorzurufen. Es wird sich deshalb als durchaus entsprechend erweisen, einen gewissen Gegensatz in den Welt- und Lebensanschauungen der Menschen dadurch auszu-

drücken, daß wir von einem rationalistischen und von einem empiristischen Temperament sprechen. Dadurch wird der Kontrast einfach und scharf.

Einfacher vielleicht und schärfer als oft die Menschen sind, von denen diese Ausdrücke gebraucht werden. Denn in der menschlichen Natur ist jede Art von Permutation und Kombination möglich. Wenn ich nun jetzt daran gehe, deutlicher zu sagen, was ich meine, wenn ich von Rationalisten und Empiristen spreche, indem ich in diese beiden Rubriken einige sekundäre charakteristische Eigentümlichkeiten einfüge, so bitte ich Sie, mein Verfahren als ein in gewissem Sinne willkürliches anzusehen. Ich wähle Kombinationstypen aus, wie sie die Wirklichkeit recht häufig, aber keineswegs immer in derselben Form bietet, und ich wähle sie einzig und allein von dem Gesichtspunkte aus, daß sie geeignet sind, mir zu meinem weiteren Zwecke, nämlich zur Charakteristik des Pragmatismus behilflich zu sein.

Historisch finden wir die Ausdrücke Intellektualismus und Sensualismus synonym mit Rationalismus bzw. Empirismus. In der Wirklichkeit verbindet sich mit dem Intellektualismus meist eine idealistische und optimistische Tendenz. Dagegen sind die Empiristen nicht selten Materialisten und ihr Optimismus ist entschieden ein bedingter und vorsichtiger. Der Rationalismus ist immer monistisch. Er geht vom Ganzen und vom Allgemeinen aus und legt viel Wert auf die Einheit der Dinge. Der Empirismus hingegen geht von den Teilen aus, macht aus dem Ganzen eine Vielheit und ist deshalb nicht abgeneigt, sich pluralistisch zu nennen. Der Rationalismus betrachtet sich in der Regel als religiöser im Vergleich zum Empirismus. Doch ist über diesen Anspruch so viel zu sagen, daß ich ihn jetzt eben nur erwähne. Es ist ein berechtigter Anspruch, wenn der einzelne Rationalist zugleich das ist, was man einen Gefühlsmenschen nennt, und wenn der einzelne Empirist sich etwas darauf zugute tut, hartköpfig zu sein. In diesem Falle wird der Rationalist zugleich Anhänger

des freien Willens sein, während der Empirist ein Fatalist sein wird. Der Rationalist wird endlich in seinen Äußerungen einen dogmatischen Ton anschlagen, während der Empirist mehr skeptisch und zu Diskussionen geneigt sein dürfte.

Ich will diese Charakterzüge in zwei Kolumnen zusammenschreiben. Sie werden, hoffe ich, die zwei geistigen Typen, die ich meine, praktisch leicht auseinander halten, wenn ich die beiden Kolumnen mit den Überschriften „Zartfühlend" und „Grobkörnig" versehe.

Zartfühlend (tender-minded):	Grobkörnig (tough-minded):
Rationalist (Prinzipienmensch)	Empirist (Tatsachenmensch)
Intellektualist	Sensualist
Idealist	Materialist
Optimist	Pessimist
Religiös	Irreligiös
Anhänger der Willensfreiheit	Fatalist
Monist	Pluralist
Dogmatiker	Skeptiker

Lassen Sie, bitte, für einen Augenblick die Frage ruhen, ob jede der beiden kontrastierenden Mischungen, die ich aufgeschrieben habe, innerlich fest zusammenhängt oder nicht. Für unsern unmittelbaren Zweck genügt es, daß es zartfühlende und daß es grobkörnige Menschen, mit den charakteristischen Merkmalen, die ich ihnen gegeben habe, zweifellos gibt. Jeder von Ihnen kennt wahrscheinlich einige scharf umrissene Charaktere von jedem der beiden Typen und Sie wissen, wie die Exemplare des einen Typus von denen des anderen denken. Sie haben eine geringe Meinung voneinander. Ihr Widerstreit hat, wenn die Temperamente der einzelnen Persönlichkeiten starke waren, zu allen Zeiten einen Teil der philosophischen Atmosphäre des Zeitalters gebildet und dies ist auch heute der Fall. Die Grobkörnigen betrachten die Zartfühlenden als sentimentale Weichlinge. Die Zarten finden die Grobkörnigen ungebildet, gefühllos und brutal.

Jeder Typus hält den andern für minderwertig. Aber in dem einen Falle ist die Verachtung mit Heiterkeit verbunden, in dem andern schleicht sich ein wenig Furcht mit ein.

Nun sind wenige von uns ganz zartfühlend oder ganz grobkörnig in ihrem Philosophieren. Die meisten haben ein Verlangen nach den guten Sachen auf beiden Seiten. Tatsachen sind gut — gebt uns Massen von Tatsachen. Prinzipien sind gut — gebt uns recht viel Prinzipien. Die Welt ist unzweifelhaft eine Einheit, wenn ihr sie in einer bestimmten Weise betrachtet, aber ebenso unzweifelhaft ist sie eine Vielheit, wenn ihr einen andern Standpunkt wählt. Sie ist sowohl Einheit als Vielheit — bekennen wir uns also zu einer Art von pluralistischem Monismus. Alles ist natürlich mit Notwendigkeit bestimmt, und doch ist natürlich unser Wille frei. Eine Art von Willensfreiheits-Determinismus ist offenbar die wahre Philosophie. Das Schlechte in den Teilen der Welt ist nicht wegzuleugnen, aber das Ganze kann doch nicht schlecht sein; so läßt sich vielleicht der praktische Pessimismus mit mehr philosophischem Optimismus kombinieren. Und so fort. Der gewöhnliche philosophische Laie ist niemals radikal, preßt sein System nicht, sondern lebt bald in dem einen ihm zusagenden Abteil desselben, bald in dem andern, wie es die wechselnden Stimmungen mit sich bringen.

Aber einige von uns sind mehr als Laien in der Philosophie. Wir verdienen den Namen von Liebhabern und sind beunruhigt durch zu viel Inkonsequenz und Unbestimmtheit in unsern Überzeugungen. Wir haben kein ruhiges Denk-Gewissen, so lange wir unvereinbare Sätze aus entgegengesetzten Lagern festhalten.

Und nun komme ich zu der ersten wichtigen Bemerkung, die ich zu machen habe. Niemals hat es so viele Menschen von entschieden empirischer Geistesrichtung gegeben als heutzutage. Unsere Kinder werden fast schon als Wissenschaftler geboren. Aber unsere Achtung vor Tatsachen hat in uns keineswegs alle Religiosität vernichtet. Ja diese Ach-

tung ist selbst beinahe religiös. Unser wissenschaftliches Temperament ist voll Andacht. Denken Sie sich jetzt einen Menschen von diesem Typus, einen jener philosophischen Dilettanten, die keine Lust haben, nach der Art eines gewöhnlichen Laien ein Misch-Masch-System zu kombinieren.

Was für eine Situation findet nun ein solcher Mann vor in unserem gesegneten Jahre des Herrn, das wir jetzt schreiben (1906). Er verlangt Tatsachen, er verlangt Wissenschaft, er verlangt aber auch nach einer Religion. Da er nur Dilettant und nicht selbständiger Originaldenker in der Philosophie ist, so sieht er sich bei den Fachmännern auf diesem Gebiete nach Führung um. Viele von Ihnen, ja vielleicht die Mehrzahl sind solche philosophische Dilettanten.

Was für eine Art von Philosophie bietet man Ihnen nun, um Ihre Bedürfnisse zu befriedigen? Sie finden eine empirische Philosophie, die nicht religiös ist, und eine religiöse Philosophie, die für Ihre Bedürfnisse nicht empirisch genug ist. Wenn Sie auf das Lager hinblicken, wo man die Tatsachen am meisten berücksichtigt, so finden Sie dort das ganze grobkörnige Programm auf der Tagesordnung und den Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion in voller Blüte. Entweder ist es der grobkörnige *Haeckel* mit seinem materialistischen Monismus, seinem Äther-Gott und seinem Spott über Ihren Gott, der „ein gasförmiges Wirbeltier" genannt wird; oder es ist *Spencer*, der die Geschichte der Welt lediglich als Andersverteilung von Materie und Bewegung darstellt und dabei die Religion gleich am Eingang höflich hinauskomplimentiert. Sie mag zwar fortfahren zu existieren, aber sie darf ihr Antlitz niemals innerhalb des Tempels zeigen.

Seit hundertundfünfzig Jahren scheint der Fortschritt der Wissenschaft nichts anderes zu bedeuten als eine stete Vergrößerung der materiellen Welt und eine stete Verminderung der Bedeutung des Menschen. Das Resultat ist eine Zunahme der naturalistischen und der positivistischen Fühlweise. Der

Mensch ist kein Gesetzgeber der Natur, er ist ein Konsument. Sie ist es, die fest dasteht, er hat sich anzupassen. Er hat nichts zu tun als die Wahrheit, so unmenschlich sie auch sein mag, festzustellen und sich ihr zu unterwerfen. Die romantische Spontaneität und der romantische Mut sind dahin, das Weltbild ist materialistisch und niederschlagend. Ideale erscheinen als bedeutungslose Nebenprodukte der Physiologie, das Höhere wird durch das Niedrigere erklärt und mit einem „nichts anderes als" abgetan — d. h. es soll nichts anderes sein als ein Ding weit niedrigerer Art. Kurz, Sie bekommen eine materialistische Welt, in der nur die Grobkörnigen sich heimisch fühlen.

Wenn Sie nun andererseits sich an das religiöse Lager um Trost wenden und von den zartfühlenden Philosophen Rat annehmen wollen, was finden Sie da?

Die religiöse Philosophie unseres Zeitalters zeigt, soweit das englisch-lesende Publikum in Betracht kommt, zwei Haupttypen. Der eine ist mehr radikal und aggressiv, der andere sieht aus, als liefere er ein langsames Rückzugsgefecht. Mit dem mehr radikalen Flügel der Religionsphilosophie meine ich den sogenannten transzendentalen Idealismus der Hegelianer Englands, die Philosophie von Männern wie *Green*, *Caird*, *Bosanquet* und *Royce*. Diese Philosophie hat die strebsameren unter unsern protestantischen Theologen stark beeinflußt. Sie ist pantheistisch und hat unzweifelhaft den traditionellen Theismus in der protestantischen Religion erheblich abgeschwächt.

Trotzdem erhält sich dieser Theismus; er ist der durch eine Reihe von Zugeständnissen hindurchgegangene Abkömmling des dogmatischen Theismus der Scholastiker, wie er in aller Strenge in den Seminarien der katholischen Kirche heute noch gelehrt wird. Man pflegte ihn lange Zeit bei uns die Philosophie der schottischen Schule zu nennen. Es ist das, was ich als die Philosophie bezeichnete, die so aussieht, als liefere sie ein Rückzugsgefecht. Zwischen den

Übergriffen der Hegelianer und anderer „absoluten" Philosophen einerseits und denen der wissenschaftlichen Evolutionisten und Agnostiker andererseits müssen die Männer, die uns diese (vermittelnde) Art von Philosophie bieten, Männer wie *James Martineau*, *Bowne*, *Ladd* und andere sich recht in die Enge getrieben fühlen. Diese Philosophie mag so gesinnungstüchtig und so aufrichtig sein als Sie wollen, sie ist nicht radikal im Tone. Sie ist eklektisch, kennt Kompromisse, sucht einen modus vivendi um jeden Preis. Sie nimmt die Tatsachen des Darwinismus, die Tatsachen der Gehirnphysiologie an, aber sie vermag daraus keine Tatkraft, keine Begeisterung zu gewinnen. Ihr fehlt der sieghafte, der vorwärtsstürmende Ton und infolgedessen hat sie keine Autorität. Die Philosophie des Absoluten dagegen besitzt eine gewisse Autorität, weil ihr Ton viel radikaler ist.

Zwischen diesen zwei Systemen haben Sie zu wählen, wenn Sie sich der Schule der Zartfühlenden zuwenden. Wenn Sie nun wirklich die Tatsachenmenschen sind, für die ich Sie halte, so finden sie den Schlangenschweif des Rationalismus und Intellektualismus über allem ausgebreitet, was auf dieser Seite liegt. Sie retten sich zwar vor dem Materialismus, der Begleiterscheinung des herrschenden Empirismus, aber sie bezahlen diese Rettung damit, daß sie den Zusammenhang mit dem konkreten Leben verlieren. Die Philosophen des Absoluten halten sich auf einem so hohen Niveau der Abstraktion, daß sie nicht einmal versuchen, herabzusteigen. Der absolute Geist, den sie uns bieten, der Geist, der die Welt schafft, indem er sie denkt, könnte — wenigstens kann niemand das Gegenteil beweisen — ebensogut irgend eine andere von den Millionen von Welten geschaffen haben, wie diese unsere. Sie können aus seinem Begriff keine einzige individuelle Tatsache ableiten. Er ist mit jedem Zustande der Dinge hier unten vereinbar. Und der theistische Gott ist ein ebenso unfruchtbares Prinzip. Um auch nur die geringste Andeutung über sein wirkliches Wesen zu erlangen, müssen

Sie sich an die Welt halten, die er geschaffen hat. Er ist die Art von Gott, die ein für allemal diese Art von Welt geschaffen hat. Der Gott der theistischen Schriftsteller wohnt in ebenso abstrakten Höhen wie das Absolute. Dabei hat aber die absolute Philosophie doch noch etwas Schwung und Kraft in sich, während der gewöhnliche Theismus etwas saftlos ist, aber beide sind in gleicher Weise weltfremd und leer. Was Sie brauchen, ist eine Philosophie, die nicht nur Ihre Fähigkeiten zu verstandesmäßiger Abstraktion in Bewegung setzen, sondern auch einen positiven Zugang herstellen soll zu der wirklichen Welt menschlicher Lebendigkeiten.

Sie wollen ein System, das zwei Dinge in sich vereinigen soll: Wissenschaftliche Gerechtigkeit den Tatsachen gegenüber und Bereitwilligkeit ihnen Rechnung zu tragen, kurz den Geist der Anpassung. Zugleich aber auch das alte Vertrauen auf menschliche Werte und die daraus sich ergebende Spontaneität, mag sie nun dem religiösen oder dem romantischen Typus angehören. So liegt denn folgendes Dilemma vor Ihnen: Sie finden den Empirismus verbunden mit Entwertung des Menschen und mit Leugnung der Religion. Oder Sie finden eine rationalistische Philosophie, die sich zwar religiös nennen darf, die sich aber fern hält von jedem Kontakt mit wirklichen Tatsachen, mit unsern Freuden und Schmerzen.

Ich weiß nicht, wieviele von Ihnen mit Philosophie soweit vertraut sind, um voll würdigen zu können, was ich mit dem letzten Vorwurf meine, und deshalb will ich noch etwas länger verweilen bei der allen rationalistischen Systemen eigenen Weltfremdheit, durch die ein ernster Tatsachenfreund sich so leicht zurückgestoßen fühlt.

Ich wollte, ich besäße noch die ersten zwei Seiten einer Abhandlung, die mir ein Student vor ein oder zwei Jahren übergeben hat. Mein Thema war darin so hell beleuchtet, daß ich bedauere, Ihnen diese Sätze nicht vorlesen zu können. Der junge Mann sagte im Eingang, es sei für ihn immer eine

feststehende Überzeugung gewesen, daß man beim Eintritt in einen philosophischen Hörsaal Beziehungen zu einer Welt eröffne, die vollständig verschieden sei von derjenigen, die man auf der Straße hinter sich gelassen habe. Diese beiden Welten haben miteinander so wenig zu tun, daß man sich im Geiste unmöglich mit beiden zugleich beschäftigen könne. Die Welt der persönlichen Erfahrungen, zu der die Straße gehört, ist mannigfaltig über alle Vorstellung, kompliziert und schmutzig, voll Schmerz und Verwirrung. Die Welt, in die der Philosophie-Professor uns einführt, ist einfach, rein und vornehm. Die Widersprüche des wirklichen Lebens sind darin nicht zu finden. Sie ist ein klassisches Bauwerk. Vernunftprinzipien entwerfen den Grundriß, logische Notwendigkeiten verkitten die Teile. Was dieser Bau zum Ausdruck bringt, ist vornehmlich Reinheit und Würde. Es ist ein Marmortempel, der auf einem Hügel erglänzt.

Tatsächlich ist diese Philosophie weit weniger ein Bild der wirklichen Welt, als vielmehr ein Zubau, ein klassisches Heiligtum, wohin die Phantasie des rationalistischen Denkers sich flüchten mag aus der unerträglichen Verwirrung und Barbarei, wie sie die nackten Tatsachen bieten. Sie ist nicht etwa eine Erklärung unserer konkreten Welt, sie ist vielmehr etwas davon ganz Verschiedenes, ein Ersatz, ein Heilmittel, eine Zufluchtsstätte.

Das Temperament dieser Philosophie, wenn ich dies Wort hier brauchen darf, ist vollkommen verschieden vom Temperament des wirklichen Lebens. Läuterung ist das charakteristische Merkmal unserer intellektualistischen Philosophien. Sie befriedigen in ganz ausgesuchter Weise jene Sehnsucht nach einem geläuterten Gegenstand der Betrachtung, die ein so starkes Bedürfnis unserer Seele ist. Aber ich bitte Sie allen Ernstes: Blicken Sie hinaus auf diese Riesenwelt der konkreten Tatsachen, auf ihre schauervollen Labyrinthe, ihre Überraschungen und Grausamkeiten, auf die Wildheit, die sie in sich trägt, und dann sagen Sie mir, ob

„geläutert" wirklich das Eigenschaftswort ist, das sich bei einer Beschreibung dieser Welt unvermeidlich auf die Lippen drängt.

Läuterung ist gewiß eine Sache, die oft am Platze ist. Aber eine Philosophie, die nichts als Läuterung atmet, wird einen empirisch gestimmten Geist niemals befriedigen. Sie wird vielmehr immer etwas Gekünsteltes an sich haben. Deshalb finden wir Männer der Wissenschaft, die es vorziehen, der Metaphysik, die immer etwas Klosterartiges und Gespenstisches an sich hat, den Rücken zu kehren, und wir finden praktische Männer, die den Staub der Philosophie von ihren Füßen schütteln und dem Rufe der Wilden folgen.

Es liegt wirklich etwas Leichenhaftes in der Befriedigung, mit der ein reines, aber weltfremdes System einen rationalistischen Denker erfüllt. *Leibniz* war ein rationalistischer Denker mit unendlich mehr Interesse für Tatsachen als die meisten Rationalisten aufweisen können. Und dennoch, wenn Sie fleischgewordene Oberflächlichkeit kennen lernen wollen, so brauchen Sie nur seine reizend geschriebene Theodicée zu lesen, in der er die Wege Gottes zum Menschen zu rechtfertigen und zu beweisen suchte, daß die Welt, in der wir leben, die beste der möglichen Welten sei. Lassen Sie mich eine Probe davon zitieren.

Bei der Erörterung von Gegengründen gegen seine optimistische Philosophie kommt *Leibniz* darauf, Betrachtungen über die Zahl der ewig Verdammten anzustellen. Daß sie bei unserem menschlichen Lose viel größer ist als die der Erlösten, nimmt er von den Theologen als gegeben an und argumentiert dann in folgender Weise:

„Wenn man daher[1]) bei der feststehenden Lehre bleibt,

---

[1]) Ich gebe das Zitat aus Leibniz nach der von mir hie und da berichtigten deutschen Übersetzung *Kirchmanns*. Die beiden Stellen finden sich Theodicee II 19 u. 73 bei *Kirchmann* S. 111f u. 146f. Das französische Original s. Leibnitii opera philosophica, herausgegeben von *Erdmann*, p. 509 u. 522. Anm. des Übersetzers.

wonach die Zahl der ewig Verdammten viel größer als die der Geretteten sein wird, so kann man dennoch sagen, daß das Übel beinah wie nichts im Vergleich zu dem Guten erscheinen werde, sofern man nur die wahre Größe des Gottes-Staates bedenkt. *Coelius Secundus Curio* hat ein kleines Buch über die Ausdehnung des himmlischen Reiches geschrieben, das vor kurzem wieder aufgelegt worden ist. Indessen hat er die Ausdehnung dieses Himmelreiches noch nicht begriffen. Die Alten hatten nur schwache Vorstellungen von den Werken Gottes. ... Sie hielten nur unsere Erde für bewohnt und sie fürchteten sich sogar vor den Gegenfüßlern. Die übrige Welt bestand nach ihnen nur aus einigen leuchtenden Kugeln und kristallenen Hohlkugeln. Heutzutage aber muß man — welche Grenzen man auch der Welt setzen oder nicht setzen mag — anerkennen, daß es eine unzählige Menge von Weltkugeln gibt, die ebenso groß oder noch größer als unsere Erde sind, die ebenso wie die letztere Anspruch auf vernunftbegabte Bewohner haben, wenn diese auch nicht gerade Menschen sein müssen. Die Erde ist nur ein Planet, einer der sechs Trabanten unserer Sonne, und da alle Fixsterne ebenfalls Sonnen sind, so erhellt, wie gering unsere Erde im Verhältnis zur sichtbaren Welt ist, da sie nur das Anhängsel einer Sonne unter vielen ist. Möglicherweise sind die Sonnen von lauter glücklichen Geschöpfen bewohnt, und nichts nötigt uns zu der Annahme, daß es viele Verdammte gibt, denn wenige Beispiele und wenige Muster genügen für den Nutzen, den das Gute aus dem Übel zieht. Da man ferner keinen Grund hat, überall Gestirne anzunehmen, kann da nicht auch ein Raum jenseits der Gestirne bestehen? Und dieser ungeheuere Raum kann ganz angefüllt sein mit Glück und Ruhm. Was bedeutet da unsere Erde und ihre Bewohner? Ist sie dann nicht noch unvergleichlich weniger als ein physikalischer Punkt; da unsere Erde im Vergleich zu der Entfernung einiger Gestirne wie ein Punkt erscheint? So verliert sich der uns bekannte

Teil des Universums beinah in das Nichts im Verhältnis zu dem Teil, den wir nicht kennen und doch mit Grund annehmen dürfen. Da nun alle Übel, die man mir entgegenhält, nur auf diesem Beinahe-Nichts sich befinden, so ist es wohl möglich, daß diese Übel ein Beinahe-Nichts sind im Vergleich zu den Gütern des Universums."

Leibniz fährt an einer andern Stelle so fort:

„Dies ist diejenige Gerechtigkeit, welche nicht die Besserung des Schuldigen, noch das Beispiel, noch das Wiedergutmachen des Übels zum Ziele hat. Diese Gerechtigkeit beruht nur auf der Angemessenheit, die zur Sühne für eine schlechte Handlung eine gewisse Genugtuung verlangt. Die *Socinianer* und *Hobbes* lassen diese strafende Gerechtigkeit nicht zu, die eigentlich eine rächende ist und die Gott sich für viele Fälle vorbehalten hat. ... Sie stützt sich immer auf Angemessenheit, welche nicht bloß den Beleidigten befriedigt, sondern auch die Weisen, welche sie sehen, gleich wie eine gute Musik oder ein schönes Bauwerk wohlgeartete Gemüter befriedigt. Deshalb dauern die Strafen der Verdammten fort, selbst wenn sie nicht mehr dazu dienen, jemanden vom Bösen abzuhalten, und deshalb dauert ebenso der Lohn der Seligen fort, selbst wenn dies nicht mehr dazu dienen kann, jemanden im Guten zu stärken. Man kann indessen auch sagen, daß sich die Verdammten durch immer neue Sünden immer neue Schmerzen zuziehen und daß sich die Seligen durch immer neue Fortschritte im Guten immer neue Freuden verschaffen, da beides sich auf das Prinzip der Angemessenheit gründet. Denn zuletzt ist, wie ich schon gesagt habe, alles, was Gott tut, harmonisch in Vollkommenheit."

Wie wenig *Leibniz* auf dem Boden der Wirklichkeit steht, ist zu klar, als daß ich es noch näher erklären müßte. Niemals hat eine reale Vorstellung von den Erfahrungen einer verdammten Seele sich den Toren seines Geistes genaht. Ferner ist ihm der Gedanke nicht gekommen, daß die Glorie der Seligen um so weniger gerecht begründet ist, je

kleiner die Zahl der Exemplare des Gattungsbegriffes „verlorene Seele" ist, die Gott der ewigen Angemessenheit als Bissen hinwirft. Was er gibt, ist eine kalte literarische Stilübung, deren heiteren Inhalt selbst das Höllenfeuer nicht erwärmen könnte.

Sagen sie nicht, daß ich auf ein seichtes, zopfiges Zeitalter zurückgreifen mußte, um die Seichtigkeit der rationalistischen Philosophie zu zeigen. Der Optimismus der heutigen Rationalisten klingt ebenso hohl für einen tatsachendurstigen Geist. Die wirkliche Welt ist etwas weithin Offenes, der Rationalismus aber macht Systeme, und Systeme müssen geschlossen sein. Für Männer, die im praktischen Leben stehen, ist Vollkommenheit etwas, das weit weg ist, etwas, das man zu erreichen strebt. Dies ist aber für die Rationalisten nur die Selbsttäuschung der begrenzten und bedingten Wesen. Der absolute Grund der Dinge ist von einer ewig vollendeten Vollkommenheit.

Ich finde ein schönes Beispiel von Auflehnung gegen den luftigen und seichten Optimismus der landläufigen Religionsphilosophie in einer Schrift des tapferen, anarchistischen Schriftstellers *Morrison J. Swift*. *Swifts* Anarchismus geht etwas weiter als der meine, aber ich habe volle Sympathie für seine Unzufriedenheit mit dem jetzt in Mode stehenden idealistischen Optimismus, und ich weiß, manche von Ihnen werden ebenfalls mit ihm sympathisieren.

Er beginnt sein Buch über „menschliche Unterwerfung" (Human Submission) mit einer Reihe von Zeitungsnotizen (über Selbstmorde, Todesfälle durch Verhungern und ähnliches), die unsere staatliche Zivilisation charakterisieren sollen. Zum Beispiel:

„Der Handlungsgehilfe *John Corcoran*, der sich von einem Ende der Stadt zum andern durch den Schnee fortgeschleppt hatte, in der eiteln Hoffnung, eine Beschäftigung zu finden, und dessen Frau und Kinder ohne Nahrung waren und wegen Nichtzahlung des Zinses die Weisung erhielten, ihre Woh-

nung zu verlassen, machte heute seinem Leben ein Ende, indem er Karbolsäure trank. *Corcoran* hatte vor drei Wochen infolge von Krankheit seinen Posten verloren und in der beschäftigungslosen Zeit waren seine geringen Ersparnisse aufgebraucht worden. Gestern erhielt er Beschäftigung in einer Partie von Schneeschauflern, aber er war infolge der Krankheit zu schwach und mußte nach einer Stunde das Schaufeln aufgeben. Dann wurde das leidige Geschäft des Stellesuchens von neuem wieder aufgenommen. Gänzlich entmutigt kehrte *Corcoran* gestern abends in seine Wohnung zurück, fand sein Weib und seine Kinder ohne Nahrung und die Delogierungsordre an der Tür. Am nächsten Morgen trank er das Gift."

„Die Berichte über mehrere solche Fälle," so fährt *Swift* fort, „liegen vor mir, man könnte eine Bibliothek damit füllen. Ich zähle nur diese wenigen auf, weil sie maßgebend sind für die Deutung der Welt. „Wir erkennen die Gegenwart Gottes in seiner Welt," sagt ein Schriftsteller in der letzten Nummer einer englischen Zeitschrift. „Gerade die Gegenwart des Übels im zeitlichen Leben ist die Bedingung der Vollkommenheit im ewigen Leben," schreibt Professor *Royce* („The World and the Individual" II, 385). „Das Absolute ist um so reicher, je größere Dissonanzen und je größere Verschiedenheiten es umfaßt," sagt *Bradley* (Appearance and Reality 204). Er glaubt, daß diese hingeschlachteten Menschen die Welt reicher machen, und das ist Philosophie. Allein während die Professoren *Royce* und *Bradley* und ein ganzes Heer von arglosen, wohlgenährten Denkern uns die Wirklichkeit und das Absolute entschleiern und Übel und Schmerz weg erklären, ist dies die Lage der einzigen Wesen in der Welt, von denen wir wissen, daß sie ein entwickeltes Bewußtsein davon haben, was das Universum ist. Was diese Menschen erleben, das ist Wirklichkeit. Es ist eine unbedingt wirkliche Phase des Weltprozesses. Es ist die persönliche Erfahrung der Wesen, die im Umkreis unseres

Wissens am besten dazu befähigt sind, Erfahrungen zu machen, uns zu sagen, was existiert. Was bedeutet nun das Denken über die Erfahrung dieser Leute im Vergleich zu dem unmittelbaren persönlichen Gefühl, wie sie es erleben? Die Philosophen arbeiten mit Schatten, während diejenigen, die leben und fühlen, die Wahrheit wissen. Zu dieser Ansicht kommt allmählich der Geist der Menschheit. Noch nicht freilich der Geist der Philosophen und der der besitzenden Klassen, wohl aber der Geist der großen Masse der still für sich denkenden und fühlenden Menschen. Sie urteilen jetzt über das Universum in derselben Weise, wie sie bisher den Hierophanten der Religion und Wissenschaft gestattet haben, über das Volk zu urteilen ..."

„Der Arbeiter aus Cleveland, der sich und seine Kinder tötete (in einer der oben erwähnten Zeitungsnotizen war der Fall verzeichnet), ist eine der schauervollen elementaren Tatsachen der modernen Welt. Durch all die Abhandlungen über Gott, die Liebe, das Sein, die in ihrer monumentalen Leere hilflos dastehen, läßt sich diese Tatsache weder beschönigen noch weganalysieren. Diese Tatsache ist ein einfaches, nicht weiter zurückführbares Element in dem Leben der Welt, nachdem sie Millionen Jahre Zeit gehabt hat, sich zu entwickeln und nach zweitausend Jahren Christentum. Dieses Faktum ist in der geistigen Welt dasselbe, was Atome und Subatome in der physischen Welt sind, ebenso primär, ebenso unzerstörbar. Und was diese Tatsache in die Welt hinausschreit, das ist die Betrügerei aller Philosophie, die nicht sehen will, daß in solchen Ereignissen die Verdichtung aller bewußten Erfahrung vorliegt. Solche Tatsachen beweisen unwiderleglich die Nichtigkeit jeder Religion. Der Mensch wird der Religion nicht noch weitere zweitausend oder auch nur weitere zwanzig Jahrhunderte Zeit lassen, sich zu erproben und die Zeit der Menschheit zu vergeuden. Ihre Zeit ist abgelaufen, die Periode ihrer Erprobung ist zu Ende. Ihr eigener Bericht macht ihr ein Ende. Die Menschheit hat

keine Äonen und keine Ewigkeiten zu vergeben, um diskreditierte Systeme auf die Probe zu stellen."

So reagiert ein empirisch gestimmter Geist auf den Küchenzettel des Rationalismus. Es ist ein unbedingtes „Danke, nein!" „Religion," sagt *Swift*, „ist wie ein Nachtwandler, für den wirkliche Dinge ein Nichts sind." Und ebenso lautet, wenn auch vielleicht nicht so temperamentvoll ausgedrückt, das Urteil eines jeden tiefer angelegten Dilettanten in der Philosophie, der bei uns Philosophen das Um und Auf finden will, um die Fülle seiner Herzensbedürfnisse zu befriedigen. Empirische Schriftsteller geben ihm einen Materialismus, rationalistische etwas Religiöses, aber für diese Religion sind „die wirklichen Dinge ein Nichts". Dadurch wird er veranlaßt, über uns Philosophen zu Gericht zu sitzen. Seien wir zartfühlend oder grobkörnig, er findet, daß wir versagen. Keiner von uns darf sein Urteil mit Verachtung behandeln; denn sein Geist ist der typische Geist, sein Geist ist es, dessen Bedürfnisse die größten sind, sein Geist ist es endlich, dessen Kritik und Unzufriedenheit im Laufe der Zeit jeder Philosophie verhängnisvoll werden.

An diesem Punkte beginnt mein eigener Lösungsversuch. Ich biete Ihnen das Ding mit dem seltsam klingenden Namen Pragmatismus, als eine Philosophie, die beide Arten von Bedürfnissen befriedigen kann. Sie kann religiös bleiben, wie die rationalistischen Systeme, sie kann aber zugleich, wie die empirischen, die innigste Verbindung mit den Tatsachen pflegen. Ich hoffe, imstande zu sein, viele von Ihnen mit einer ebenso günstigen Meinung von dieser Philosophie zu erfüllen, wie ich sie selbst hege. Da ich aber fast am Ende der mir zur Verfügung stehenden Stunde bin, will ich den Pragmatismus heute noch nicht leibhaft vorführen. Ich werde das nächste Mal mit dem Glockenschlage damit beginnen. Heute möchte ich noch für einen Augenblick auf das zurückkommen, was ich eben ausgeführt habe.

Wenn einige von Ihnen Fachphilosophen sind — und

von Manchem weiß ich es — so werden Sie das Gefühl gehabt haben, mein Vortrag sei in ganz unverzeihlichem, ja in ganz unglaublichem Grade grobschlächtig gewesen. Zartfühlend und grobkörnig! welch barbarische Einteilung. Philosophie ist ja ganz zusammengefügt aus fein herausgearbeiteten Verstandesoperationen, Subtilitäten und Skrupeln. Jede mögliche Art von Kombinationen und Übergängen findet Raum in ihrem Gebiete. Ist es nun nicht ein brutales Karikieren, heißt es nicht, die erhabensten Dinge in der niedrigsten Art ausdrücken, wenn man die Kämpfe und Konflikte der Philosophie darstellen will als eine gemeine Rauferei zweier feindlicher Temperamente? Welch kindische, rein äußerliche Anschauung! Wie albern ist es ferner, die Abstraktheit der rationalistischem Systeme als ein Verbrechen zu behandeln und sie deshalb zu verdammen, weil sie sich selbst als Heiligtümer und Zufluchtsstätten geben und nicht als Erweiterungen der Tatsachenwelt. Sind nicht alle unsere Theorien Heilmittel und Zufluchtsstätten? Und wenn die Philosophie religiös sein soll, wie kann sie dann etwas anderes sein als eine Stätte, in die wir uns flüchten aus der rauhen Welt der Wirklichkeit? Was kann sie besseres tun, als uns über unsere tierische Sinneswelt hinausheben und uns ein anderes und vornehmeres Heim für unsern Geist zeigen, indem sie jenes Netz idealer Prinzipien webt, das alle Wirklichkeit umspannt, die unsere Vernunft zu erraten vermag? Wie können Prinzipien und allgemeine Ideen jemals etwas anderes sein als abstrakte Grundrisse? Ist der Kölner Dom ohne den Plan eines Baumeisters gebaut worden? Ist Läuterung an sich etwas Verabscheuungswertes! Ist die rohe Wirklichkeit das einzig Wahre?

Glauben Sie mir, ich empfinde die volle Schwere der Anklage. Das Bild, das ich entworfen habe, ist in der Tat in unerhörter Weise künstlich vereinfacht und nur eine rohe Skizze. Aber wie alle Abstraktionen wird es seine Dienste tun. Wenn die Philosophen das Leben des Universums ab-

strakt darstellen können, dann dürfen sie sich nicht darüber beklagen, wenn man einmal das Leben der Philosophie selbst abstrakt darstellt. In puncto facti ist das Bild, das ich entworfen habe, wenn auch nur eine rohe Skizze, doch buchstäblich wahr. Was die Menschen bei ihrem Philosophieren bestimmt und immerdar bestimmen wird, das ist das Temperament mit seinem Begehren und Widerstreben. Die Einzelheiten der Systeme mögen stückweise mit der Vernunft ausgegrübelt werden, und wenn der Gelehrte an seinem System arbeitet, so mag er zuweilen den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen. Aber wenn die Arbeit fertig ist, dann vollzieht der Geist immer den Akt des Zusammenfassens und das System steht mir wie ein lebendig Ding gegenüber, behaftet mit dem eigenartigen Charakter der Persönlichkeit, die unsere Erinnerung heimsucht wie der Geist eines toten Freundes oder Feindes.

Nicht nur *Walt Whitman* durfte schreiben: „Wer dies Buch berührt, berührt einen Menschen." Die Bücher aller Philosophen sind ebensoviele Menschen. Unsere Empfindung für die charakteristische persönliche Klangfarbe bei jedem von ihnen ist die schönste Frucht unserer eigenen vollendeten philosophischen Ausbildung. Was das System sein will, das ist ein Bild von dieser großen Welt Gottes, was es wirklich ist, das ist eine — ach so überwältigend deutliche — Aufklärung darüber, wie gründlich seltsam oft die persönliche Eigenart eines unserer Nebenmenschen beschaffen ist. Haben wir unser Urteil einmal auf einen solchen Ausdruck gebracht (und für Geister, die durch die Wissenschaft kritisch geworden sind, geschieht dies in bezug auf alle unsere Philosophen), dann wird unser Verkehr mit den Systemen zu einer formlosen, instinktiven Reaktion, die sich in Gefallen und Mißfallen äußert. Wir werden so entschieden in unserem Verwerfen und Anerkennen, wie wenn jemand sich uns als Kandidat bei den Wahlen vorstellt. Unsere Urteile werden dann in ganz einfache Eigenschaftswörter des Lobes oder Tadels

formuliert. Wir vergleichen das Wesen der Welt, wie wir es empfinden, mit der Klangfarbe der Philosophie, die uns dargeboten wird, und wir brauchen für unser Urteil nicht mehr als ein einziges Wort.

„Statt der lebendigen Natur" sagen wir dann, „da Gott die Menschen schuf hinein", dieses trübe Gebräu, dieses hölzerne abgezirkelte Ding, dies verworrene Gekünstel, dieses abgestandene Schulstubenerzeugnis, dies krankhafte Traumgebilde: fort damit, fort mit all dem! Unmöglich, unmöglich!

Wir gewinnen den endgültigen Eindruck von einem System allerdings durch unser Studium der Einzelheiten, aber der endgültige Eindruck ist es, auf den wir reagieren. Ein Maßstab für die Sachverständigkeit in der Philosophie ist die Entschiedenheit in der endgültigen Reaktion, das unmittelbare anschauliche Beiwort, mit dem der Sachverständige so komplizierte Dinge charakterisiert. Aber auch ohne große Sachkenntnis kann man dieses Beiwort finden. Wenige Menschen haben eine streng gegliederte eigene Philosophie. Aber fast jeder hat seine eigene besondere Empfindung für das allgemeine Wesen der Welt und fühlt deutlich, daß dieses bestimmte, ihm bekannte philosophische System dazu nicht paßt. Es deckt sich eben nicht mit seiner Welt. Das eine ist zu zierlich, das andere zu pedantisch, das dritte zu sehr Ramschware, ein viertes zu ungesund und ein fünftes zu gekünstelt und dergl. Jedenfalls weiß er und wissen wir sofort, daß solche Philosophien nicht die Richtung, nicht den Ton, nicht die Schlagkraft haben, die wir brauchen, und daß sie nicht den Beruf haben, im Namen des Universums zu reden. *Plato*, *Locke*, *Spinoza*, *Mill*, *Caird*, *Hegel* — ich vermeide absichtlich Namen, die uns näher liegen — ich weiß, daß für viele von Ihnen, meine Zuhörer, diese Namen kaum etwas anderes bedeuten als verschiedene eigentümliche Arten, sein Ziel zu verfehlen. Es wäre offenbar absurd, wenn solche Methoden der Weltbetrachtung wirklich wahr wären.

Wir Philosophen haben mit solchen Gefühlen von Ihrer

Seite zu rechnen. Letzten Endes werden, ich wiederhole es, alle unsere Philosophien durch solche Gefühle beurteilt werden. Endgültig siegreich wird diejenige Art der Weltbetrachtung sein, die auf die normalen Geister den stärksten Eindruck macht.

Noch ein Wort darüber, daß eine Philosophie immer nur ein Grundriß sein kann. Es gibt Grundrisse und Grundrisse, Grundrisse von Gebäuden, die sich deutlich abheben, die vom Entwerfer körperlich vorgestellt werden, und Grundrisse, die mit Lineal und Zirkel flach auf das Papier hingezeichnet werden.

Diese bleiben fleischlos und mager, auch wenn sie in Stein und Mörtel ausgeführt werden, und der Grundriß selbst läßt dieses Ergebnis vermuten. Ein Grundriß ist zwar an sich mager, aber er muß nicht etwas Mageres bedeuten. Die wirkliche Fleischlosigkeit, auf welche die üblichen rationalistischen Philosophien hindeuten, die ist es, durch welche die Empiriker zu ihrer ablehnenden Gebärde veranlaßt werden. Das System *Herbert Spencers* ist in diesem Punkte belehrend. Die Rationalisten stoßen sich an seinen schrecklichen Unzulänglichkeiten. Sein trockener Schulmeisterton, seine hausbackene Monotonie, seine Vorliebe für billige Lückenbüßer in der Beweisführung, sein Mangel an gründlicher Bildung selbst in den Prinzipien der Mechanik, überhaupt die Unklarheit seiner Grundideen, das Hölzerne seines Systems, das aussieht, als wäre es aus rissigen Brettern zusammengeschlagen, — und doch will halb England, daß er in der Westminster Abtei begraben werde.

Warum das? Warum zwingt uns *Spencer* so viel Hochachtung ab, trotz aller Schwächen, die der Rationalist bei ihm findet? Warum wünschen so viele gründlich geschulte Männer, vielleicht auch Sie und ich, obwohl wir diese Schwächen als solche empfinden, ihn trotzdem in der Abtei begraben zu sehen?

Einfach deshalb, weil wir fühlen, daß er in der Philo-

sophie das Herz auf dem rechten Fleck hat. Seine Prinzipien sind vielleicht nichts als Haut und Knochen, aber seine Bücher versuchen es, sich gemäß der Gestalt dieser wirklichen Welt zu formen. Der Erdgeruch der Tatsachen ist in jedem Kapitel zu spüren, das Anführen von Tatsachen hört nie auf; er legt Nachdruck auf Tatsachen, wendet sich ihnen zu, und das genügt. Er meint das Richtige für den empirisch gestimmten Geist.

Die pragmatische Philosophie, mit der ich hoffe, in meiner nächsten Vorlesung beginnen zu können, unterhält eine ebenso herzliche Beziehung zu den Tatsachen, aber im Gegensatz zu *Spencer* weist sie weder am Anfang noch am Ende positiven religiösen Konstruktionen die Tür; sie behandelt diese eben so herzlich wie die Tatsachen.

Ich hoffe, Sie dahin zu bringen, daß Sie in dieser Philosophie den Mittelweg für Ihr Denken finden, den Sie eben suchen.

Zweite Vorlesung.

Was will der Pragmatismus?

Vor einigen Jahren war ich mit einer Gesellschaft in den Bergen. Wie ich nun einmal von einem einsamen Spaziergang zurückkomme, finde ich die ganze Gesellschaft in einem heftigen philosophischen Streit begriffen. Der Gegenstand des Streites war ein Eichhörnchen — ein lebendiges Eichhörnchen, von dem man annahm, daß es sich an eine Seite eines Baumstammes anlehne. Gegenüber, auf der andern Seite des Baumes stand, so stellte man sich vor, ein Mann. Dieser Mann will das Eichhörnchen zu Gesicht bekommen und bewegt sich mit großer Schnelligkeit um den Baum herum, aber wie schnell er auch geht, das Eichhörnchen bewegt sich ebenso schnell in der entgegengesetzten Richtung, der Baum bleibt immer zwischen beiden, so daß der Mann das Eichhörnchen nicht zu sehen bekommt. Das philosophische Problem, das sich aus der Situation ergab, war nun folgendes: Geht der Mann um das Eichhörnchen herum oder nicht? Zweifellos ist, daß er um den Baum herumgeht, aber geht er auch um das Eichhörnchen herum? In der unbeschränkten Muße des Landaufenthaltes waren die Gründe für und wider bald erschöpft. Jeder hatte Partei ergriffen und blieb hartnäckig bei seiner Ansicht; die Zahl der Streitenden war in beiden Parteien gleich groß, und so appellierten, als ich kam, beide Parteien an mich, damit ich der einen oder der andern zur Majorität verhelfe. Ich

erinnerte mich nun an die alte scholastische Lehre, die uns anweist, dort, wo wir einen Widerspruch finden, eine Unterscheidung zu machen, suchte nach einer und fand bald die folgende: „Welche von beiden Parteien recht hat," sagte ich, „das hängt davon ab, was Sie mit dem Ausdruck ‚Um das Eichhörnchen herumgehen', tatsächlich meinen. Wenn Herumgehen so viel heißt, als sich vom Norden des Eichhörnchens zum Osten, dann zum Süden, zum Westen und dann wieder zum Norden bewegen, dann geht der Mann um das Eichhörnchen herum, denn er nimmt tatsächlich alle diese Stellungen nacheinander ein. Wenn Sie aber unter Herumgehen eine Bewegung verstehen, infolge deren der Mann zuerst *vor* dem Eichhörnchen, dann rechts von ihm, dann hinter ihm, dann links von ihm und dann wieder vor ihm zu stehen kommt, dann ist es ebenso zweifellos, daß er nicht um das Eichhörnchen herumgeht, denn durch die kompensierenden Bewegungen des Eichhörnchens kehrt es dem Manne immer seinen Bauch zu und seinen Rücken ab. Machen Sie die Unterscheidung und es ist kein Grund mehr zu weiterem Streit. Sie haben beide recht oder unrecht, je nachdem Sie ‚Herumgehen' in dem einen oder dem andern Sinne auffassen."

Obwohl einer oder zwei der leidenschaftlichen Streiter meine Darlegung ein Ausweichen nannten und meinten, sie brauchten keine scholastischen Haarspaltereien, sondern verstünden unter Herumgehen eben das, was der einfache ehrliche Sprachgebrauch darunter verstünde, so war doch die Mehrzahl der Ansicht, daß durch meine Unterscheidung der Streit beigelegt sei.

Ich erzähle diese triviale Anekdote, weil sie ein besonders einfaches Beispiel der pragmatischen Methode ist, von der ich jetzt sprechen will. Die *pragmatische* Methode ist zunächst eine Methode, um philosophische Streitigkeiten zu schlichten, die sonst endlos wären. Ist die Welt eine Einheit oder eine Vielheit? Herrscht ein

Schicksal oder gibt es freien Willen? Ist die Welt materiell oder geistig? Hier liegen Urteile über die Welt vor, die ebenso gut gelten als nicht gelten können, und die Streitigkeiten darüber sind endlos. Die pragmatische Methode besteht in solchen Fällen in dem Versuch, jedes dieser Urteile dadurch zu interpretieren, daß man seine praktischen Konsequenzen untersucht. Was für ein Unterschied würde sich praktisch für irgend jemanden ergeben, wenn das eine und nicht das andere Urteil wahr wäre? Wenn kein, wie immer gearteter, praktischer Unterschied sich nachweisen läßt, dann bedeuten die beiden entgegengesetzten Urteile praktisch dasselbe und jeder Streit ist müßig. Soll ein Streit wirklich von ernster Bedeutung sein, so müssen wir imstande sein, irgend einen praktischen Unterschied aufzuzeigen, der sich ergibt, je nachdem die eine oder die andere Partei recht hat.

Ein Blick auf die Geschichte dieses Gedankens wird noch besser zeigen, was der Pragmatismus will. Der Name kommt vom griechischen Wort πρᾶγμα, das „Handlung" bedeutet; von demselben Stamme, der unsern Worten „Praxis" und „praktisch" zugrunde liegt. In die Philosophie wurde er von *Charles Pierce* in einem Aufsatz eingeführt, der unter dem Titel „Wie wir unsere Ideen klar machen können" in der Zeitschrift „Popular Science Monthly" (Januarheft 1878) erschien.[1]) *Pierce* weist darauf hin, daß unsere Überzeugungen tatsächlich Regeln für unser Handeln sind, und sagt dann, daß wir, um den Sinn eines Gedankens herauszubekommen, nichts anderes tun müssen, als die Handlungsweise bestimmen, die dieser Gedanke hervorzurufen geeignet ist. Die Handlungsweise ist für uns die ganze Bedeutung dieses Gedankens. Die konkrete Tatsache, die allen unseren noch so subtilen Gedanken-Distinctionen zugrunde liegt, ist diese: Keine dieser Distinctionen ist so subtil, daß sie in

[1]) Eine französische Übersetzung von *Pierces* Aufsatz erschien in der Revue Philosophique, Januar 1879.

irgend etwas anderem bestünde, als in einer Unterscheidung, die das Handeln beeinflussen kann. Um also vollkommene Klarheit in unsere Gedanken über einen Gegenstand zu bringen, müssen wir nur erwägen, welche praktischen Wirkungen dieser Gegenstand in sich enthält, was für Wahrnehmungen wir zu erwarten und was für Reaktionen wir vorzubereiten haben. Unsere Vorstellung von diesen Wirkungen, mögen sie unmittelbare oder mittelbare sein, macht dann für uns die ganze Vorstellung des Gegenstandes aus, insofern diese Vorstellung überhaupt eine positive Bedeutung hat.

Das ist das Prinzip von *Pierce*, das Prinzip des Pragmatismus. Es blieb zwanzig Jahre hindurch unbemerkt, bis ich es in einem Vortrag vor Professor *Howisons* philosophischer Gesellschaft an der Universität von Kalifornien wieder aufnahm und auf die Religion anwendete. Von da an (1898) schien die Zeit reif für die Aufnahme des Prinzips. Das Wort Pragmatismus verbreitete sich und gegenwärtig füllt es die Seiten der philosophischen Zeitschriften. Man spricht überall von der pragmatischen Bewegung, bald mit Achtung, bald mit Geringschätzung, selten mit klarem Verständnis. Es ist zweifellos, daß auf eine Anzahl von Richtungen, die bisher eines gemeinsamen Namens ermangelten, der Ausdruck Pragmatismus entsprechende Anwendung findet und daß er sich bereits festgelegt hat.

Um die Bedeutung des *Pierce*schen Prinzipes vollständig zu erfassen, muß man sich daran gewöhnen, es auf konkrete Fälle anzuwenden. Ich fand vor einigen Jahren, daß *Ostwald*, der berühmte Leipziger Chemiker, in seinen Vorlesungen über Naturphilosophie das Prinzip des Pragmatismus in vollkommener Klarheit anwendet, obwohl er es nicht mit diesem Namen bezeichnet.

„Alle Wirklichkeiten," so schrieb er mir, „beeinflussen unser Handeln, und dieser Einfluß ist das, was sie für uns bedeuten. Ich pflege in meinen Vorlesungen die Frage so zu stellen: In welcher Beziehung wäre die Welt anders,

wenn diese oder jene Alternative wahr wäre? Wenn ich nichts finden kann, das anders würde, dann hat die Alternative keinen Sinn."

Das heißt: die rivalisierenden Ansichten bedeuten praktisch dasselbe, und eine andere als eine praktische Bedeutung gibt es für uns nicht. In einem veröffentlichten Vortrag gibt *Ostwald* folgendes Beispiel: „Seit etwa einem Jahrzehnt beschäftigen sich die Chemiker zunehmend mit den sogenannten tautomeren Stoffen, d. h. mit solchen, die nach ihrem chemischen Verhalten mehrere Konstitutionsformeln mit gleichem Rechte beanspruchen können; ich erinnere nur an den Azet-Essigester. Nun ist zur Erklärung dieser Eigentümlichkeit von der einen Seite die Theorie aufgestellt worden, dies rühre daher, daß ein labiles Wasserstoffatom beständig zwischen zwei verschiedenen Lagen in demselben Molekül oszilliere, woraus sich die beiden verschiedenen Konstitutionen ergeben. Von anderer Seite ist dagegen die andere Theorie aufgestellt worden, daß ein derartiger Stoff ein Gemisch von den beiden Isomeren sei, welche sich besonders leicht ineinander verwandeln. Beide Ansichten bekämpften einander mit ziemlicher Heftigkeit und es wurden mancherlei Gründe für und wider angeführt; da aber keiner sich als durchschlagend erwies, so hörte der Streit schließlich ohne bestimmtes Ergebnis auf. Er wäre gar nicht angefangen worden, wenn man sich gefragt hätte, welcher tatsächliche oder experimentelle Unterschied bestehen müßte, je nachdem die eine oder die andere Ansicht richtig wäre. Denn es stellt sich heraus, daß ein solcher Unterschied gar nicht angegeben werden kann. Es war so, als hätte jener Theoretiker des Brotbackens einen Gegner gefunden, der da behauptet hätte, daß nicht Heinzelmännchen, sondern Nachtelfen den Teig über Nacht gut machen".[1])

[1]) „Theorie und Praxis", Zeitschrift des österr. Ingenieur- und Architekten-Vereins 1905 Nr. 4 u. 6. Einen noch radikalern Pragmatismus als bei *Ostwald* finde ich in einer Rede des Prof. *W. S. Frank-*

Es ist erstaunlich, zu sehen, wie viele philosophische Kontroversen in dem Augenblick zur Bedeutungslosigkeit herabsinken, wo Sie dieselben dieser einfachen Probe unterwerfen, indem Sie nach den konkreten Konsequenzen fragen. Es kann unmöglich eine Differenz in einem Punkte geben, die nicht eine Differenz an einem andern Punkte zur Folge hat, keine Unterscheidung im Abstrakten, die nicht in einem Unterschied im Konkreten, im Tatsächlichen und in der daraus sich ergebenden Handlungsweise zum Ausdruck käme, für irgend jemand, irgendwie, irgendwo und irgendwann. Die ganze Aufgabe der Philosophie sollte darin bestehen, herauszufinden, welchen bestimmten Unterschied es für Sie und für mich in bestimmten Momenten des Lebens ausmacht, ob diese oder jene Weltformel die wahre ist.

Die pragmatische Methode ist nichts absolut Neues. *Sokrates* war ein Anhänger derselben. *Aristoteles* machte methodischen Gebrauch von ihr. *Locke*, *Berkeley* und *Hume* schufen mit ihrer Hilfe bedeutsame Beiträge zur Wahrheit. Aber diese Vorläufer des Pragmatismus machten davon nur fragmentarischen Gebrauch, sie waren nur ein Vorspiel. Erst in unserer Zeit hat sich die Methode verallgemeinert, ist sich ihrer universellen Aufgabe bewußt geworden und erhebt den Anspruch auf eine sieghafte Mission. Ich glaube an diese Mission und hoffe, am Ende auch Sie mit meinem Glauben zu erfüllen.

Der Pragmatismus repräsentiert eine uns durchaus vertraute Richtung in der Philosophie, nämlich die empirische Richtung, allein er repräsentiert sie in einer radikalern und

---

ihn: „Ich denke, die krankhafteste Auffassung der Physik, selbst wenn ein Gelehrter sie hat, ist die, daß Physik die Wissenschaft von Massen, Molekülen und vom Äther ist. Die gesündeste Auffassung hingegen, auch wenn sie ein Gelehrter sich nicht ganz zu eigen zu machen vermag, ist die, daß Physik die Wissenschaft von den Mitteln ist, die Körper in unsere Gewalt zu bekommen und sie in Bewegung zu setzen" (in der Zeitschrift „Science" v. 2. Januar 1903).

zugleich einwandfreiern Form als die war, die sie bisher angenommen hatte. Ein Pragmatist wendet einem ganzen Haufen veralteter Gewohnheiten, die den Fachphilosophen liebgeworden sind, ein für allemal entschlossen den Rücken.

Er wendet sich weg von Abstraktionen und Unzulänglichkeiten, weg von Problemlösungen, die nur Worte sind, weg von schlechten a priori-Begründungen, von festgelegten Prinzipien, von geschlossenen Systemen, weg von dem Absoluten und den Ursprüngen. Er wendet sich vielmehr zu der Wirklichkeit und Angemessenheit, zu den Tatsachen, zum Handeln und zur Macht. Das bedeutet so viel als Herrschaft der empirischen Stimmung und ehrliches Aufgeben des rationalistischen Temperamentes. Es bedeutet die freie Luft und die mannigfachen Gestaltungen der Natur, entgegengehalten dem Dogma, der Künstelei, dem Anspruch auf endgültige Wahrheit.

Dabei stellt der Pragmatismus keineswegs bestimmte Ergebnisse fest. Er ist nur eine Methode. Aber der allgemeine Sieg dieser Methode würde eine große Veränderung dessen herbeiführen, was ich in meiner ersten Vorlesung das Temperament der Philosophie genannt habe. Die Anhänger des extrem rationalistischen Typus würden kalt gestellt werden, ebenso wie der Höflingstypus in Republiken und der Typus des ultramontanen Priesters in protestantischen Ländern kalt gestellt werden. Wissenschaft und Metaphysik würden einander näher kommen und könnten tatsächlich Hand in Hand miteinander arbeiten.

Die Metaphysik hat in der Regel eine recht primitive Art der Untersuchung zur Anwendung gebracht. Sie wissen, welche Vorliebe die Menschen immer für verbotene Magie hatten, und Sie wissen, welche große Rolle in der Magie immer die Worte gespielt haben. Sie können den Geist, den Dämon, oder wie immer die Macht heißt, beherrschen, wenn Sie nur seinen Namen und die Zauberformel kennen, die ihn bindet. Salomo kannte die Namen der Geister, und

da er die Namen hatte, so waren sie alle seinem Willen unterworfen. So erschien das Universum dem natürlichen Geist immer wie ein Rätsel, dessen Lösung in der Gestalt eines erleuchtenden, Macht bringenden Wortes oder Namens gesucht wurde. Dieses Wort gibt dem Weltprinzip einen Namen, und dieses Wort besitzen, heißt in gewissem Sinne so viel als die Welt besitzen. „Gott", „Materie", „Vernunft", „Das Absolute", „Energie", das alles sind solche rätsellösende Namen. Wir können uns beruhigen, wenn wir sie haben. Wir sind am Ende unserer metaphysischen Untersuchung angelangt.

Wenn Sie aber der pragmatischen Methode folgen, dann können Sie solch ein Wort niemals als den Abschluß Ihrer Untersuchung ansehen. Sie müssen aus jedem solchen Wort seinen praktischen Kassenwert herausbringen, müssen es innerhalb des Stromes Ihrer Erfahrung arbeiten lassen. Dann erscheint es nicht mehr als Lösung, sondern vielmehr als ein Programm für neue Arbeit, und, genauer gesagt, als ein Hinweis auf die Mittel, durch welche existierende Realitäten verändert werden können.

Theorien sind dann nicht mehr Antworten auf Rätselfragen, Antworten, bei denen wir uns beruhigen können; Theorien werden vielmehr zu Werkzeugen.

Wir liegen nicht ruhig auf dem Faulbett der Theorien, wir dringen vorwärts und bearbeiten mit ihrer Hilfe wiederholt die Natur. Der Pragmatismus nimmt allen Theorien ihre Steifheit, macht sie geschmeidig und läßt jede arbeiten. Da er nichts wesentlich Neues ist, so harmoniert er mit vielen alten philosophischen Richtungen. So stimmt er mit dem Nominalismus darin überein, daß er sich überall an das Einzelne hält, mit dem Utilitarismus darin, daß er überall den praktischen Standpunkt betont, mit dem Positivismus in der Verachtung, die er den bloß sprachlichen Problemlösungen, überflüssigen Fragestellungen und metaphysischen Abstraktionen entgegenbringt.

All das sind, wie Sie sehen, antiintellektualistische Tendenzen. Gegen die Ansprüche und gegen die Methode des Rationalismus ist der Pragmatismus in voller Rüstung und steter Kriegsbereitschaft. Aber er tritt, wenigstens im Ausgangspunkt, für keine bestimmten Ergebnisse ein. Er hat keine Dogmen und keine Lehre außer seiner Methode. Der Pragmatismus liegt, wie der junge italienische Pragmatist *Papini* treffend gesagt hat, in der Mitte unserer Theorien wie ein Korridor in einem Hotel. Unzählige Zimmer gehen auf diesen Korridor. In dem einen dieser Zimmer finden Sie vielleicht einen Mann, der an einer atheistischen Schrift arbeitet, im nächsten einen andern, der auf seinen Knien um Glauben und Kraft betet, in einem dritten einen Chemiker, der die Eigenschaften eines Körpers untersucht. In einem vierten wird ein System idealistischer Metaphysik entworfen und in einem fünften wird die Unmöglichkeit jeder Metaphysik bewiesen. Ihnen allen aber gehört der Korridor zu eigen. Alle müssen ihn passieren, wenn sie einen praktikabeln Weg in ihre Zimmer oder aus denselben brauchen.

Die pragmatische Methode bedeutet also keineswegs bestimmte Ergebnisse, sondern nur eine orientierende Stellungnahme. Und zwar eine Stellungnahme, die uns absehn macht von ersten Dingen, von Prinzipien, von Kategorien, von vorausgesetzten Notwendigkeiten; und eine Stellungnahme, die uns hinblicken läßt auf letzte Dinge, auf Früchte, auf Folgen, auf Tatsachen.

So viel über die pragmatische Methode. Sie werden sagen, daß ich Ihnen diese Methode mehr angepriesen als erklärt habe, allein ich werde sie jetzt ausführlich genug erklären, indem ich an einigen gut bekannten Problemen zeige, wie sie wirkt. Nun hat aber das Wort Pragmatismus auch noch eine weitere Bedeutung bekommen, indem man darunter auch eine bestimmte Wahrheitstheorie versteht. Ich werde, wenn ich erst den Weg gebahnt habe, der Darstellung dieser Theorie eine ganze Vorlesung widmen und kann mich des-

halb jetzt kurz fassen. Kurzen Darstellungen ist aber schwer zu folgen und so erbitte ich mir für eine Viertelstunde Ihre verdoppelte Aufmerksamkeit. Wenn Manches dunkel bleibt, so hoffe ich, es in den nächsten Vorlesungen klarer zu machen.

Der Teil der Philosophie, der in unserer Zeit mit dem größten Erfolge bearbeitet wird, ist die sogenannte induktive Logik, d. h. die Erforschung der Bedingungen, unter denen sich unsere Wissenschaften entwickelt haben. Alle, die darüber schreiben, sind zu einer sehr bemerkenswerten Übereinstimmung gelangt über die Bedeutung der Naturgesetze und Elementartatsachen, wenn diese von Mathematikern, Physikern und Chemikern in Formeln gebracht werden. Als die ersten mathematischen, logischen und naturwissenschaftlichen Gleichförmigkeiten, die ersten Gesetze, entdeckt wurden, da waren die Menschen von der Klarheit, Schönheit und Einfachheit, die darin waltete, so hingerissen, daß sie überzeugt waren, sie hätten die ewigen Gedanken des Allmächtigen authentisch entziffert. Sein Geist war es, der in Syllogismen donnerte und erdröhnte. Er dachte in Kegelschnitten, in Quadraten, Wurzeln und Verhältnissen. Er trieb Geometrie wie *Euklid*. Er machte *Keplers* Gesetze, auf daß ihnen die Planeten folgen. Er ließ bei fallenden Körpern die Geschwindigkeit im Verhältnis zur Zeit zunehmen. Er schuf das Sinusgesetz für die Brechung des Lichtes. Er schuf die Klassen, Ordnungen, Familien und Arten der Pflanzen und Tiere und stellte ihre Unterschiede fest. Er hatte die Urformen aller Dinge gedacht und ihre Variation geregelt. Und wenn wir eine seiner wunderbaren Einrichtungen wieder entdecken, dann erfassen wir ganz die Intention seines Geistes.

Aber wie die Wissenschaften sich weiter entwickelt haben, hat der Gedanke Boden gewonnen, daß die meisten Gesetze, vielleicht alle, nur Annäherungsformeln sind. Die Gesetze selbst sind so zahlreich geworden, daß man sie nicht mehr zählen kann. Dabei werden in allen Wissenschaften

so verschiedene Formulierungen ausgesprochen, daß die Forscher sich an den Gedanken gewöhnt haben, keine Theorie sei eine genaue Kopie der Wirklichkeit, sondern jede von ihnen könnte von einem bestimmten Standpunkt aus brauchbar sein. Der große Nutzen der Theorien besteht darin, daß sie alte Tatsachen zusammenfassen und zu neuen hinführen. Sie sind nur eine von Menschen geschaffene Sprache, eine Art begrifflicher Kurzschrift, wie jemand sie genannt hat, in der wir unsere Berichte über die Natur niederschreiben. Jede Sprache aber läßt bekanntlich Mannigfaltigkeit in der Wahl des Ausdrucks zu und es gibt da immer verschiedene Dialekte.

So ist aus der wissenschaftlichen Logik die göttliche Notwendigkeit vertrieben worden und menschliche Willkür ist an ihre Stelle getreten. Wenn ich die Namen *Sigwart*, *Mach*, *Ostwald*, *Pearson*, *Milhaud*, *Poincaré*, *Duhem*, *Heymans* nenne, so werden die Fachmänner unter Ihnen leicht die Richtung erkennen, von der ich spreche, und es werden Ihnen dabei noch weitere Namen einfallen.

Getragen von dieser Bewegung erscheinen nun *Schiller* und *Dewey* mit ihrer pragmatischen Erklärung dessen, was Wahrheit überall bedeutet. Wahrheit, so lehren diese Männer, in unsern Gedanken und Überzeugungen bedeutet genau dasselbe, was Wahrheit in der Wissenschaft ist. Diese Bedeutung besteht einzig und allein darin, daß Gedanken, die ja selbst nur Teile der Erfahrung sind, genau in dem Umfang wahr sind, als sie uns behilflich sind, uns in zweckentsprechende Beziehungen zu andern Teilen unsrer Erfahrung zu setzen, diese Erfahrungen zusammenzufassen und, anstatt der unendlichen Reihe der einzelnen Phänomene nachzugehn, es uns möglich machen, uns mit Hilfe begrifflicher Abkürzungen innerhalb unserer Erfahrungen zu bewegen. Jeder Gedanke, der uns sozusagen als Vehikel dient, jeder Gedanke, der uns glücklich von irgend einem Teile unserer Erfahrung zu irgend einem andern Teile hinführt, indem er die Dinge

zweckentsprechend verknüpft, sicher arbeitet, vereinfacht, Arbeit erspart, ist genau in dem Umfange, genau in dem Grade wahr, als er dies alles tut. Jede solche Idee ist wahr als Denkmittel. Dies ist die „instrumentale" Theorie der Wahrheit, die so erfolgreich in Chicago gelehrt wird, dies die Theorie, wonach Wahrheit unserer Ideen soviel bedeutet als ihr Arbeitswert, die so geistvoll in Oxford vorgetragen wird.[1])

Dewey, *Schiller* und ihre Anhänger sind zu diesem allgemeinen Begriff der Wahrheit gelangt, indem sie einfach dem Beispiel der Geologen, Biologen und Philologen folgten.

Beim Aufbau dieser Wissenschaften bestand die erfolgreiche Operation immer darin, daß man einen einfachen Vorgang hernahm, den man tatsächlich beobachten konnte, z. B. Denudation durch die Witterung, Abweichung vom elterlichen Typus, eine Änderung der Sprache durch Einverleibung neuer Wörter und neuer Arten der Aussprache — diesen Vorgang dann verallgemeinerte, ihn auf alle Zeiten anwendete und große Ergebnisse gewann, indem man die sich summierenden Wirkungen desselben durch alle Perioden verfolgte.

Der beobachtbare Vorgang, den *Schiller* und *Dewey* zur Verallgemeinerung herausgriffen, ist der bekannte, den jeder einzelne Mensch erlebt, wenn er sich neuen Ansichten anpaßt. Der Vorgang ist hier immer derselbe. Der einzelne Mensch hat bereits einen Vorrat von alten Ansichten. Jetzt stößt er auf eine neue Erfahrung und dies setzt die alten Meinungen in Bewegung. Jemand widerspricht ihnen, oder wir entdecken in einem Augenblicke des Nachdenkens, daß sie einander widersprechen; oder wir hören von Tatsachen, mit denen sie unvereinbar sind. Oder es entsteht in uns ein Verlangen, das durch die alten Meinungen nicht befriedigt

[1]) In Chicago lehrte bis vor kurzem *John Dewey* (jetzt in New-York), in Oxford trägt *F. C. S. Schiller* Philosophie vor. Anm. des Übersetzers.

wird. Das Resultat ist eine Verwirrung in unserem Innern, die unserm Geiste bis jetzt fremd war, von der wir uns nun befreien wollen, indem wir unsere früheren Meinungen modifizieren. Wir retten davon, so viel wir können, denn in solchen Glaubenssachen sind wir alle extrem konservativ. Wir versuchen also zuerst diese, dann jene Meinung zu ändern (sie leisten nämlich der Änderung in sehr verschiedenem Grade Widerstand), bis endlich eine neue Idee kommt, die wir dem alten Vorrat mit einem Minimum von Störung einverleiben können, eine Idee, die zwischen dem alten Vorrat und der neuen Erfahrung vermittelt und beide miteinander in sehr glücklicher und bequemer Weise verschmilzt.

Dieser neue Gedanke wird dann als wahr angenommen. Er läßt den alten Vorrat von Wahrheiten mit einem Minimum der Modifikation bestehen, dehnt die alten Überzeugungen nur so weit aus, daß sie die neue Erscheinung in sich aufnehmen können, bewegt sich aber dabei auf so vertrauten Gedankenbahnen, als es der Fall nur immer zuläßt. Eine zu weit gehende Erklärung, die alle unsere Vorurteile zerstört, würde niemals für eine wahre Erklärung der neuen Erscheinung gelten können. Wir würden uns den Kopf zerbrechen, bis wir etwas weniger Exzentrisches gefunden hätten. Die gewaltsamste Umwälzung in den Überzeugungen eines Menschen läßt noch immer das meiste vom alten Vorrat bestehen. Zeit und Raum, Ursache und Wirkung, Natur und Geschichte, unsere persönliche Lebensentwicklung bleiben von solchen Revolutionen unangetastet. Jede neue Wahrheit ist ein Vermitteln, ein Mildern von Übergängen. Sie vermählt die alte Meinung mit der neuen Tatsache, mit einem Minimum von Erschütterung und einem Maximum von Kontinuität. Wir halten eine Theorie in dem Maße für wahr, als sie dieses Problem der Maxima und Minima erfolgreich zu lösen vermag. Diese Lösung ist freilich immer nur eine approximative. Wir sagen: Diese Theorie löst dieses Problem in befriedigenderer Weise als jene; aber „befriedigen-

der" heißt befriedigender für uns, und jeder wird dabei auf einen anderen Punkt mehr Gewicht legen. Bis zu einem gewissen Grade ist hier alles im Flusse.

Der Punkt nun, den ich Sie besonders zu beachten bitte, ist die Rolle, die die alten Wahrheiten dabei spielen. Die Nichtberücksichtigung dieser Rolle hat zum großen Teile die ungerechte Kritik verursacht, die gegen den Pragmatismus aufgeboten wurde. Der Einfluß dieser alten Wahrheiten ist unbedingt maßgebend. Ehrliche Rücksicht auf denselben ist der erste Grundsatz, oft sogar der einzige Grundsatz. Denn in den meisten Fällen, wo Phänomene behandelt werden, die so neu sind, daß sie eine ernstliche Neugestaltung unserer frühern Auffassung verlangen, pflegt man die Vor-Urteile zu ignorieren oder diejenigen schlecht zu behandeln, die auf ihr Vorhandensein hinweisen.

Sie wünschen gewiß Beispiele für diesen Entwicklungsprozeß der Wahrheit und die einzige Schwierigkeit ist hier die Überfülle. Der einfachste Fall einer neuen Wahrheit ist dann gegeben, wenn wir neue Arten von Tatsachen oder neue Einzeltatsachen alter Art einfach zu unserer Erfahrung zahlenmäßig hinzu addieren, eine Addition, die keine Änderung in den alten Überzeugungen zur Folge hat. Ein Tag folgt dem andern und der Inhalt des nächsten wird einfach zu dem früheren dazu addiert. Die neuen Inhalte sind an sich nicht wahr, sie kommen und sind da. Wahrheit liegt nur in dem, was wir von ihnen aussagen, und wenn wir sagen, daß sie gekommen sind, so besteht die Wahrheit hier in der einfachen Additionsformel.

Oft aber zwingt der Inhalt des Tages zu Umgestaltungen. Wenn ich jetzt durchdringende Schreie ausstieße und mich auf der Rednerbühne wie ein Wahnsinniger gebärdete, so würde dies viele von Ihnen dazu veranlassen, Ihre Gedanken über den wahrscheinlichen Wert meiner Philosophie zu ändern. Eines Tages stellte sich das Radium als Tageserlebnis ein und schien für einen Augenblick unseren An-

sichten über die Natur zu widersprechen, da die Ordnung der Natur auf das Gesetz der Erhaltung der Energie gestellt war. Wenn man sah, wie das Radium gleichsam aus der eigenen Tasche ins Unendliche Wärme ausstrahlte, so schien das Energiegesetz verletzt. Was sollte man da denken? Wenn die Ausstrahlungen nichts anderes wären als eine Entladung potentieller Energie, die im Innern der Atome vorhanden war, so wäre das Prinzip der Erhaltung gerettet. Die Entdeckung des Helium, als Ergebnis der Strahlung, öffnete einen Weg zu dieser Überzeugung. Deshalb wird *Ramsays* Ansicht, obgleich sie unsern Begriff der Energie erweitert, doch allgemein für wahr gehalten, weil sie nur ein Minimum von Veränderung der alten Auffassung bewirkt.

Ich brauche die Beispiele nicht zu häufen. Eine neue Meinung gilt in dem Maße für wahr, als sie unser Bedürfnis, das Neue der Erfahrung mit den alten Überzeugungen zu assimilieren, zu befriedigen vermag. Die neue Ansicht muß sich sowohl an die alte Wahrheit anlehnen als auch neue Tatsachen in sich begreifen, und der Erfolg ist dabei, wie ich eben sagte, von unserer subjektiven Bewertung mitbedingt. Wenn also alte Wahrheiten sich durch Hinzufügung neuer weiter entwickeln, so spielen dabei subjektive Gründe mit. Wir sind selbst in den Vorgang eingeschaltet und lassen uns durch diese subjektiven Gründe bestimmen. Der neue Gedanke ist dann am wahrsten, wenn er unserer doppelten Forderung am glücklichsten gerecht wird. Die Art, wie der Gedanke wirkt, macht ihn wahr und läßt ihn als wahr anerkannt werden. Er pfropft sich gleichsam selbst auf den alten Stamm von Wahrheiten, der dann ebenso weiter wächst, wie ein Baum durch die Wirkung eines neuen Kambiumringes.

Dewey und *Schiller* gehen nun weiter, verallgemeinern diese Beobachtung und wenden sie auf die ältesten Wahrheiten an. Auch diese waren einst im Flusse. Auch sie vermittelten zwischen noch ältern Wahrheiten und dem, was damals neue Beobachtungen waren. Rein objektive Wahrheit,

die nicht frühere Teile der Erfahrung mit neuer Erfahrung vermählte, eine Wahrheit, bei deren Befestigung die subjektive Befriedigung über diese Vermittlung keine Rolle gespielt hätte, ist nirgends zu finden. Wir nennen die Dinge wahr, weil sie wahr sind, denn wahr-sein heißt nichts anderes, als eben diesen Vermählungsakt vollziehen.

Der Schlangenschweif des Menschlichen haftet an jeglichem Ding. Unabhängige Wahrheit, Wahrheit, die wir bloß finden, Wahrheit, die nicht zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse verwendet wird, unabänderliche Wahrheit, ja die gibt es in der Tat in überreichem Maße — oder wird wenigstens von rationalistisch gestimmten Denkern als existierend angenommen. Aber dann bedeutet sie nur das tote Herz des lebendigen Baumes und ihr Vorhandensein will nur sagen, daß auch die Wahrheit ihre Paläontologie und ihre Verjährungsfrist hat, daß auch die Wahrheit nach vielen Dienstjahren steife Glieder bekommt und in den Meinungen der Menschen vor lauter Alter versteinert. Aber wie plastisch selbst die ältesten Wahrheiten trotzdem tatsächlich sind, das hat sich in unsern Tagen in der Umgestaltung der logischen und mathematischen Ideen gezeigt, einer Umgestaltung, die jetzt auch in die Physik einzudringen scheint. Die alten Formeln werden umgedeutet und als Spezialfälle weit umfassenderer Prinzipien aufgefaßt, Prinzipien, von deren heutiger Gestaltung und Formulierung unsere Vorfahren keine Ahnung hatten.

Schiller gibt dieser Wahrheitstheorie den Namen Humanismus. Aber auch für diese Lehre scheint der Name Pragmatismus sich immer mehr zu verbreiten und so will ich sie in diesen Vorlesungen unter dem Namen Pragmatismus behandeln.

Das wäre also das Wesen des Pragmatismus. Erstens eine Methode und zweitens eine genetische Wahrheitstheorie. Diese beiden Dinge werden also künftig unser Thema bilden.

Was ich über die Theorie der Wahrheit gesagt habe,

wird wohl den meisten von Ihnen wegen der Kürze meiner Ausführungen dunkel und unbefriedigend erschienen sein. Ich werde dies später gut machen. In einer Vorlesung über „gesunden Menschenverstand" werde ich zu zeigen suchen, was ich unter Wahrheiten verstehe, die vor Alter versteinert sind. In einer weiteren Vorlesung werde ich mich über den Gedanken verbreiten, daß unsere Urteile in dem Maße wahr werden, als sie ihre Vermittlungsfunktion erfolgreich ausüben. In einem dritten Vortrag werde ich zeigen, wie schwer es ist, in der Entwicklung der Wahrheit den subjektiven Faktor vom objektiven zu sondern. Vielleicht werden Sie mir in diesen Vorträgen nicht folgen können, und wenn dies der Fall ist, werden Sie vielleicht nicht mit mir übereinstimmen. Aber Sie werden, das weiß ich, mich gewiß ernst nehmen und meinen Bemühungen achtungsvolle Erwägung zuteil werden lassen.

Sie werden wahrscheinlich erstaunt sein, zu hören, daß *Schillers* und *Deweys* Theorien einen wahren Sturm von Verachtung und Spott über sich ergehen lassen mußten. Der ganze Rationalismus hat sich wider sie erhoben. In einflußreichen Kreisen hat man besonders *Schiller* wie einen unverschämten Schulbuben behandelt, der Prügel verdient. Ich erwähne dies nur, weil es ein so grelles Streiflicht auf das rationalistische Temperament wirft, das ich dem Temperament des Pragmatismus entgegengesetzt habe. Der Pragmatismus fühlt sich nicht wohl, wenn er weit weg ist von Tatsachen. Der Rationalist fühlt sich nur in der Nähe von Abstraktionen behaglich. Diese pragmatische Rede von Wahrheiten in der Mehrzahl, von ihrem Nutzen und der Befriedigung, die sie gewähren, von dem Erfolg, mit dem sie „arbeiten" usw., dies alles betrachtet ein Geist von intellektualistischem Typus nur als einen lendenlahmen minderwertigen Lückenbüßer von Wahrheit. Solche Wahrheiten sind für ihn nicht wirkliche Wahrheit. Solche Bewährungen sind nur subjektiv. Demgegenüber muß die objektive Wahrheit etwas sein, das mit

Nutzen gar nichts zu tun hat, etwas Hohes, Geläutertes, Weltfremdes, Erlauchtes, Erhabenes. Wahrheit muß absolute Übereinstimmung unserer Gedanken mit einer ebenso absoluten Wirklichkeit sein. Sie muß das sein, was wir unbedingt denken *sollten*. Die bedingte Beschaffenheit unseres wirklichen Denkens ist eine Sache ohne jede Bedeutung und gehört in die Psychologie. „Nieder mit der Psychologie, Hoch die Logik!" lautet in dieser ganzen Frage die Parole.

Beachten Sie den vollständigen Gegensatz dieser geistigen Typen. Der Pragmatist hält sich an konkrete Tatsachen, beobachtet die Wahrheit in einzelnen Fällen bei ihrer Arbeit und schreitet dann zur Verallgemeinerung. Wahrheit ist für ihn ein Gattungsname für alle Arten von bestimmten Arbeitswerten in der Erfahrung. Für den Rationalisten bleibt sie eine reine Abstraktion, an deren bloßen Namen wir uns halten sollen. Während der Pragmatist an einzelnen Fällen zu zeigen unternimmt, *warum* wir uns an die Wahrheit halten müssen, ist der Rationalist unfähig, die konkreten Tatsachen zu erkennen, aus denen seine Abstraktion gewonnen ist. Er wirft uns vor, daß wir die Wahrheit leugnen, während wir uns nur bemüht haben, genau zu untersuchen, warum die Menschen sich nach der Wahrheit richten und sich immer nach ihr richten sollten. Der typische Abstraktionsmensch schaudert vor konkreten Dingen geradezu zurück. Unter gleichen Umständen zieht er das Verblaßte und Schemenhafte entschieden vor. Wenn man ihn vor die Wahl zwischen zwei Welten stellte, er würde den fleischlosen Grundriß immer lieber wählen als das reiche Dickicht der Wirklichkeit. Der Grundriß erscheint ihm viel reiner, viel klarer, viel vornehmer.

Ich hoffe, daß der Pragmatismus wegen seiner engen Verbindung mit konkreten Tatsachen — und das ist seine charakteristische Eigenart — im weiteren Fortgang unserer Vorlesungen immer mehr Ihre Billigung finden wird. Er folgt darin dem Beispiel seiner Schwesterwissenschaften, indem er das Unbekannte durch das Bekannte verständlich macht. Er

bringt Altes und Neues zu harmonischer Vereinigung. Der absolut leere, rein statische Begriff einer „Übereinstimmung" zwischen unserm Geist und der Wirklichkeit — was das bedeuten kann, werden wir später fragen — wird hier ersetzt durch den für jeden verständlichen Begriff eines reichhaltigen und tätigen Verkehrs zwischen unserem konkreten Denken und der großen Welt fremder Erfahrungen, in der unsere Gedanken eine Rolle spielen und ihren Nutzen haben.

Doch für jetzt genug davon. Die Rechtfertigung dessen, was ich sage, muß noch aufgeschoben werden. Ich möchte jetzt noch ein Wort hinzufügen zur weitren Erklärung der Behauptung, die ich in der vorigen Vorlesung aufgestellt habe, dahin gehend, daß der Pragmatismus imstande sei, die empirische Denkweise mit dem religiösen Bedürfnis menschlicher Wesen in harmonischen Einklang zu bringen.

Sie erinnern sich an meine Bemerkung, daß Männer von starkem Tatsachensinn sich von der heute in der Mode stehenden idealistischen Philosophie leicht abgestoßen fühlen, weil diese Philosophie so wenig Vorliebe für Tatsachen hat. Sie ist ihnen viel zu intellektualistisch. Der Theismus der alten Zeit mit seinem Gott als einem erhabenen Monarchen, der aus einer Menge unverständlicher und unnatürlicher Attribute zusammengesetzt war, dieser Theismus war gewiß schlimm genug. Aber solange er sich mit voller Kraft an den Zweckgedanken hielt, solange blieb er doch in Fühlung mit der konkreten Wirklichkeit. Seitdem aber der Darwinismus den Zweckgedanken aus den Geistern der Naturforscher herausgetrieben hat, seitdem hat der Theismus diesen Halt verloren. Der Gottesbegriff, der sich, wenn überhaupt einer, der zeitgemäßen Phantasie empfiehlt, ist der einer immanenten, pantheistischen Gottheit, die mehr in den Dingen wirkt als über den Dingen. Wer eine philosophische Religion will, wendet sich in der Regel mit mehr Hoffnung dem idealistischen Pantheismus als dem ältern dualistischen Theismus zu, obwohl auch der letztere noch immer geschickte Verfechter hat.

Aber für Tatsachenfreunde oder empirisch gestimmte Geister ist, wie ich in der ersten Vorlesung sagte, der Pantheismus, den man ihnen bietet, schwer zu assimilieren. Er ist mit dem Stempel des Absoluten versehen, verachtet den Staub und nährt sich von der reinen Logik. Er kennt keine wie immer geartete Verbindung mit konkreten Dingen. Der Pantheismus stellt den absoluten Geist, den er für Gott setzt, als die rationale Voraussetzung aller einzelnen Tatsachen hin und steht dem, was die einzelnen Tatsachen in der Welt wirklich sind, mit souveräner Gleichgültigkeit gegenüber. Mögen sie sein, was sie wollen, das Absolute ist ihr Erzeuger. Gleich dem kranken Löwen in Aesops Fabel führen alle Fußspuren in seine Höhle, aber nulla vestigia retrorsum (keine Spur führt heraus). Sie können mit der Hilfe des Absoluten nicht in die Welt der Einzeltatsachen herabsteigen, Sie können aus Ihrem Begriffe von seinem Wesen keine für Ihr Leben wichtigen Folgerungen im einzelnen ableiten. Dieser Gott gibt Ihnen zwar die beruhigende Versicherung, daß für Ihn und Seine ewigen Gedanken alles im Reinen ist, aber dabei überläßt Er es Ihnen, im konkreten Einzelfall Ihr irdisches Heil selbst zu suchen durch Ihre eigenen zeitgemäßen Maßnahmen.

Fern sei es von mir, die Großartigkeit dieses Begriffes zu leugnen oder in Abrede zu stellen, daß ein solcher Begriff fähig ist, hochachtbaren Geistern religiösen Trost zu vermitteln. Aber vom menschlichen Standpunkte aus muß man zugeben, daß er mit dem Fehler der Weltfremdheit und des allzu Abstrakten behaftet ist. Dieser Begriff ist so durchaus ein Erzeugnis dessen, was ich das rationalistische Temperament zu nennen wagte. Er verachtet die Bedürfnisse des Empirismus. Er setzt einen fleischlosen Grundriß an die Stelle des Reichtums der wirklichen Welt. Er ist fein, er ist vornehm im schlechten Sinne, in dem Sinne, in dem „vornehm" soviel heißt als ungeeignet für niedrige Dienste. In dieser Welt voll Schweiß und Schmutz sollte das Beiwort

„vornehm“ für eine Weltanschauung ein Präjudiz gegen ihre Wahrheit und eine philosophische Minderwertigkeit bedeuten. Der Fürst der Hölle mag ein Gentleman sein, wie man uns erzählt, aber der Gott des Himmels und der Erde kann, was immer er auch sein mag, sicher kein Gentleman sein. Wir bedürfen seiner knechtischen Dienste im Staube unser menschlichen Plackerei weit mehr als seiner Erhabenheit im siebenten Himmel.

Der Pragmatismus nun hat, so sehr er sich auch an Tatsachen hält, doch nicht die Hinneigung zum Materialismus, an der der gewöhnliche Empirismus krankt. Er hat nichts gegen Abstraktionen, so lange wir uns mit ihrer Hilfe auf dem Gebiete der Einzeltatsachen bewegen und so lange sie uns tatsächlich zu etwas hinführen. Da er sich nur für solche Schlüsse interessiert, die unser Geist und unsere Erfahrung gemeinsam herausarbeiten, hat er keineswegs von vornherein ein Vorurteil gegen die Theologie. Wenn theologische Gedanken einen Wert für das wirkliche Leben haben, dann werden sie für den Pragmatismus in dem Sinne wahr sein, daß sie eben dieses Gute an sich haben. Ihr etwaiger höherer Wahrheitswert wird ganz und gar von den Beziehungen zu andern Wahrheiten abhängen, die ebenfalls anerkannt werden müssen.

Dies läßt sich auf das, was ich soeben vom Absoluten des transzendentalen Idealismus gesagt habe, anwenden. Zuerst nannte ich es großartig und sagte, daß es manchen Geistern religiösen Trost vermitteln könne, und dann wieder warf ich ihm Weltfremdheit und Unfruchtbarkeit vor. Aber insofern es religiösen Trost gewährt, ist es gewiß nicht unfruchtbar, es hat diesen bestimmten Wert, es verrichtet eine konkrete Funktion. Als ein guter Pragmatist müßte ich selbst das Absolute „in dem Umfange“ wahr nennen, und ich tue dies hiermit ohne Zögern.

Aber was bedeutet in diesem Falle „in dem Umfange wahr“? Die Anwendung der pragmatischen Methode gibt

die Antwort. Was meinen diejenigen, die an das Absolute glauben, mit ihrer Behauptung, ihr Glaube gewähre ihnen Trost? Sie meinen folgendes: Da im Absoluten das endliche Übel bereits überwunden ist, so können wir, wann immer wir nur wollen, das Zeitliche so betrachten, als wäre es potentiell das Ewige, wir können dem Ausgang sicher vertrauen, können ohne Sünde unsere Furcht fahren lassen und uns der Qual der endlichen Verantwortung entschlagen. Kurz, sie meinen, daß wir uns hie und da moralische Ferien gönnen dürfen, daß wir der Welt ihren Lauf lassen dürfen in dem Bewußtsein, daß das Ende in bessern Händen als in unsern ist und daß es uns nichts angeht.

Das Universum ist ein System, dessen einzelne Glieder gelegentlich ihre Ängstlichkeiten los werden dürfen, ein System, in dem auch die sorglose Stimmung berechtigt, in welchem moralische Ferien ganz in der Ordnung sind. Dies ist, wenn ich nicht irre, ein Teil von dem, was man mit dem Absoluten meint, das ist der große Unterschied in unsren wirklichen Erfahrungen, den der Glaube daran bewirkt, das ist sein Kassenwert, wenn wir es pragmatisch interpretieren. Der gewöhnliche Laie in der Philosophie, der über den absoluten Idealismus günstig urteilt, wagt in der Regel nicht seine Begriffe weiter auszuschleifen. Er kann das Absolute soweit brauchen und „soweit" ist schon sehr wertvoll. Er ist unangenehm berührt, wenn wir ungläubig vom Absoluten sprechen, und läßt unsere Einwände unbeachtet, weil sie Erörterungen des Begriffs vornehmen, denen er nicht zu folgen vermag.

Wenn das Absolute nur dies und nicht mehr als dies bedeutet, wer könnte dann seine Wahrheit leugnen? Das hieße ja so viel als verlangen, daß der Mensch sich niemals erholen darf und daß moralische Ferien niemals in der Ordnung sind.

Ich bin mir dessen wohl bewußt, daß es Ihnen recht seltsam vorkommt, wenn Sie mich sagen hören, ein Gedanke

sei so lang wahr, als der Glaube an ihn für unser Leben nützlich ist. Daß er gut ist, insofern er nützt, werden Sie gerne zugeben. Wenn das, was wir mit Hilfe eines Gedankens tun, gut ist, so werden Sie auch zugeben, daß der Gedanke selbst so weit gut ist, denn wir sind besser daran, weil wir ihn besitzen. Aber, werden Sie sagen, ist es nicht ein seltsamer Mißbrauch des Wortes „Wahrheit", Gedanken aus diesem Grunde auch wahr zu nennen?

Auf diese schwierigen Fragen erschöpfend zu antworten, ist mir zu dieser Stunde noch nicht möglich. Sie berühren hier den zentralen Punkt von *Schillers*, *Deweys* und meiner eigenen Wahrheitstheorie, die ich ausführlich erst in dem sechsten Vortrag erörtern kann. Lassen Sie mich jetzt nur soviel sagen, daß die Wahrheit eine Art des Guten und nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine davon verschiedene, dem Guten koordinierte Kategorie ist. Wahr heißt alles, was sich auf dem Gebiete der intellektuellen Überzeugung aus bestimmt angebbaren Gründen als gut erweist. Wenn wahre Gedanken — das müssen Sie wohl zugeben — nichts enthielten, was für das Leben gut ist, oder wenn die Kenntnis dieser wahren Gedanken positiv schädlich und falsche Urteile die einzig nützlichen wären, dann hätte die allgemein geltende Ansicht, daß die Wahrheit göttlich und köstlich und daß ihr nachzustreben Pflicht ist, sich niemals zu einem Dogma entwickeln können. In einer so beschaffenen Welt wäre es vielmehr unsere Pflicht, die Wahrheit zu scheuen. Aber in dieser wirklichen Welt ist es nicht so. So wie gewisse Nahrungsmittel nicht nur für unseren Geschmack angenehm, sondern auch für unsere Zähne, für unsern Magen, für den Aufbau unserer Gewebe gut sind, so sind gewisse Ideen nicht nur angenehm zu denken, nicht nur angenehm, weil sie andere uns lieb gewordene Ideen stützen, sondern sie helfen uns auch in den praktischen Kämpfen des Lebens. Wenn es eine Lebensführung gibt, die besser ist als eine andere,

und wenn eine Idee, vorausgesetzt, daß wir an sie glauben, uns helfen könnte, das bessere Leben zu führen, dann wäre es ja tatsächlich besser für uns, an diese Idee zu glauben, es sei denn, daß dieser Glaube mit andern wichtigen Lebensförderungen in Konflikt käme.

„Was für uns zu glauben besser wäre!" Das klingt ganz so wie eine Definition der Wahrheit. Es ist beinahe so viel, als wenn ich sagte: „Was wir glauben sollten", und in dieser Definition würde wohl keiner von Ihnen eine Ungereimtheit erblicken. Sollen wir nicht wirklich immer das glauben, was zu glauben für uns besser ist? Und können wir dann den Begriff dessen, was für uns besser ist, und dessen, was für uns wahr ist, auf die Dauer auseinanderhalten?

Der Pragmatismus sagt: „Nein," und ich stimme vollständig mit ihm überein. Vielleicht stimmen Sie auch zu, solange es bei der abstrakten allgemeinen Konstatierung bleibt, können aber einen Verdacht nicht unterdrücken. Ich meine den Verdacht, daß, wenn wir in der Praxis alles glauben wollten, was uns für unser persönliches Leben wohl tut, wir dann leicht dazu kämen, uns allen Phantastereien über die Dinge dieser Welt und jedem sentimentalen Aberglauben in bezug auf eine künftige Welt hinzugeben. Ihr Verdacht ist unzweifelhaft wohl begründet, und es ist klar, daß beim Übergang vom Abstrakten zum Konkreten etwas geschieht, wodurch die Situation komplizierter wird.

Ich sagte soeben, was für uns besser sei, zu glauben, das sei wahr, vorausgesetzt, daß es nicht mit andern Lebensförderungen in Konflikt kommt. Nun frage ich: Mit was für Lebensförderungen können einzelne bestimmte Überzeugungen am leichtesten in Konflikt kommen? Offenbar mit den Lebensförderungen, die durch andere Überzeugungen vermittelt werden, wenn diese sich mit den frühern als unvereinbar erweisen. Mit andern Worten: Die größten Feinde jeder einzelnen von unsern Wahrheiten sind unsere übrigen

Wahrheiten. Wahrheiten haben einmal diesen unwiderstehlichen Trieb der Selbsterhaltung und die Tendenz, alle Wahrheiten zu vernichten, die ihnen widersprechen. Mein Glaube an das Absolute, der gegründet ist auf das Gute, das er für mich hat, muß den Kampf mit allen meinen Überzeugungen aufnehmen. Zugegeben, er sei wahr, weil er mir moralische Ferien gewährt. Trotzdem aber — und lassen Sie mich vertraulich und nur als Privatperson sprechen — trotzdem gerät das Absolute, wie ich es auffasse, mit andern von meinen Wahrheiten in Konflikt, deren wohltuende Wirkung ich um seinetwillen nicht aufgeben mag. Das Absolute hängt mit einer Art von Logik zusammen, von der ich ein Feind bin, es verwickelt mich, wie ich finde, in unannehmbare metaphysische Paradoxien. Aber ich habe genug Unannehmlichkeiten im Leben und will diese nicht noch dadurch vermehren, daß ich mich mit diesen logischen Inkonsequenzen belaste. So gebe denn ich persönlich das Absolute auf. Ich gönne mir ebenso moralische Ferien, aber als ein Philosoph vom Fach suche ich sie durch ein anderes Prinzip zu rechtfertigen.

Wenn ich meinen Begriff des Absoluten auf das eine wertvolle Moment des Feriengebens beschränken könnte, dann würde es mit meinen übrigen Wahrheiten nicht in Konflikt geraten. Aber wir können unsere Hypothesen nicht so einschränken. Sie enthalten immer auch weitere Momente, und diese geraten leicht in Konflikt. Meine Verwerfung des Absoluten bedeutet also meine Verwerfung seiner weiteren Momente, denn ich glaube ehrlich an die Berechtigung moralischer Ferien.

Sie sehen jetzt, was ich gemeint habe, als ich den Pragmatismus einen Vermittler und einen Versöhner nannte und mit Anlehnung an *Papini* sagte, er „lockere" alle unsere Theorien. Er hat in der Tat keine Vorurteile, keine bahnsperrenden Dogmen, keinen strengen Kanon für die Beweiskraft der Argumente. Er ist durchaus lebensfroh. Er geht

auf jede Hypothese ein, beachtet jedes Zeugnis der Tatsachen. Daraus folgt, daß er auf religiösem Gebiet einen großen Vorteil voraus hat und zwar sowohl vor dem positivistischen Empirismus mit seiner antitheologischen Tendenz, als auch vor dem religiösen Rationalismus mit seinem ausschließlichen Interesse für das Weltfremde, das Vornehme, das Einfache und das Abstrakte.

Kurz, der Pragmatismus erweitert das Gebiet, auf dem man Gott suchen kann. Der Rationalismus klebt an der Logik und am Himmelreich. Der Empirismus klebt an den äußern Sinnen. Der Pragmatismus ist zu allem bereit, er folgt der Logik oder den Sinnen und läßt auch die bescheidenste und persönlichste Erfahrung gelten. Er würde auch mystische Erfahrungen gelten lassen, wenn sie praktische Folgen hätten.

Als annehmbare Wahrheit gilt ihm einzig und allein das, was uns am besten führt, was für jeden Teil des Lebens am besten paßt, was sich mit der Gesamtheit der Erfahrungen am besten vereinigen läßt. Wenn theologische Ideen das können, wenn speziell der Gottesbegriff sich hierbei bewährt, wie könnte da der Pragmatismus die Existenz Gottes leugnen. Er könnte gar keinen Sinn darin erblicken, ein Urteil, das pragmatisch so erfolgreich war, als unwahr zu betrachten. Welche andere Art von Wahrheit könnte es für den Pragmatismus geben als diese Übereinstimmung mit der konkreten Wirklichkeit.

Ich werde in meiner letzten Vorlesung auf die Beziehungen des Pragmatismus zur Religion zurückkommen. Aber Sie sehen jetzt schon, wie demokratisch er ist. Seine Betätigungsweisen sind so mannigfach und so geschmeidig, seine Hilfsquellen so reich und so unerschöpflich, seine Schlüsse so liebevoll wie die der Mutter Natur.

Dritte Vorlesung.

Einige metaphysische Probleme in pragmatischer Beleuchtung.

Es ist jetzt meine Aufgabe, Sie mit der pragmatischen Methode dadurch vertraut zu machen, daß ich sie auf spezielle Probleme anwende und dadurch Proben ihrer Brauchbarkeit gebe. Ich will mit dem trockensten Beispiel beginnen, und das Problem der Substanz soll das erste sein, das ich vornehme. Jeder bedient sich der alten Unterscheidung von Substanz und Attribut, die ja im Bau der menschlichen Sprache, in dem Unterschied zwischen grammatischem Subjekt und Prädikat festgelegt ist. Hier ist ein Stück Tafelkreide. Seine Modi, Attribute, Eigenschaften, Akzidenzien, Affektionen — gebrauchen Sie, welchen Ausdruck Sie wollen — sind: Weiße, Sprödigkeit, zylindrische Gestalt, Unlöslichkeit im Wasser usw. Aber der Träger dieser Attribute ist ein Quantum Kalk, welches deshalb die Substanz genannt wird, der die oben genannten Attribute inhärieren. Ebenso inhärieren die Attribute dieses Schreibtisches in der Substanz „Holz", die meines Rockes in der Substanz „Wolle". Kalk, Holz und Wolle zeigen trotz ihrer Verschiedenheiten gemeinsame Eigenschaften und insofern sind sie selbst wieder Modi einer noch primärern Substanz, der Materie, deren Attribute Raumerfüllung und Undurchdringlichkeit sind. In ähnlicher Weise sind unsere Gedanken und Gefühle Affektionen oder Eigenschaften unserer Seelen, die Substanzen

sind. Diese sind aber wieder nicht ganz eigenberechtigt, denn sie sind nur Modi der ursprünglicheren Substanz, die wir „Geist" nennen.

Nun hat man frühzeitig erkannt, daß alles, was wir vom Kalk wissen, nichts ist als seine Weiße, seine Sprödigkeit usw., und daß alles, was wir vom Holz wissen, die Brennbarkeit und die faserige Struktur ist. Jede Substanz kennen wir nur als eine Gruppe von Attributen; diese bilden für unsere tatsächliche Erfahrung den einzigen Barwert der Substanz. In jedem Falle wird die Substanz durch ihre Attribute erkannt; würden diese unserer Kenntnis entzogen, so könnten wir niemals das Vorhandensein der Substanz vermuten. Und wenn Gott uns die Attribute in unveränderter Ordnung zugänglich machte und dabei durch ein Wunder in einem bestimmten Augenblicke die Substanz vernichtete, so könnten wir diesen Augenblick niemals entdecken, denn unsere Erfahrungen würden unverändert bleiben. Die Nominalisten vertreten deshalb die Meinung, daß „Substanz" ein unterschobener Begriff ist, der aus der uralten menschlichen Gewohnheit stammt, Namen in Dinge zu verwandeln. Die Phänomene sind in Gruppen vereinigt, — die Kalkgruppe, die Holzgruppe und dergleichen — und jede Gruppe bekommt ihren Namen. Diesen Namen betrachten wir nun in gewissem Sinne als Träger dieser Gruppe von Phänomenen. Der niedrige Thermometerstand des heutigen Tages[1]) z. B. kommt, so denkt man, von einem Etwas, das wir „Klima" nennen. Klima ist nun tatsächlich nur der Name für eine Reihe von Tagen, es wird aber so betrachtet, als befände es sich hinter diesen Tagen, und wir verlegen in der Regel den Namen, als wäre er ein wirkliches Ding, hinter die Tatsachen, die er benennt. Aber, sagen die Nominalisten, die phänomenalen Eigenschaften der Dinge inhärieren gewiß nicht einem Namen,

[1]) Die Vorträge wurden im Dezember u. Januar gehalten s. Vorwort des Verfassers. Anm. des Übersetzers.

und wenn sie keinem Namen inhärieren, dann inhärieren sie überhaupt nicht. Sie adhärieren und kohärieren vielmehr untereinander, und der Begriff einer uns unzugänglichen Substanz, der dieses Kohärieren als sein Träger erklären soll — etwa wie eine Zementmasse die einzelnen Teile einer Mosaikarbeit zusammenhält — dieser Begriff einer Substanz muß aufgegeben werden. Der ganze Inhalt dieses Begriffes ist nichts anderes als eben die Tatsache des Kohärierens. Hinter dieser Tatsache ist nichts.

Die Scholastik hat den Begriff der Substanz der gewöhnlichen Denkweise entnommen und ihn dann in fein gegliederte Formeln gebracht. Es gibt wenig Begriffe, die geringere pragmatische Bedeutung zu haben scheinen als der Substanzbegriff, da wir von jeder wirklichen Berührung mit ihm ausgeschlossen sind. Nur in einem Falle hat die Scholastik die Wichtigkeit des Substanzbegriffes dargetan, indem sie denselben pragmatisch behandelte. Ich habe hier die Kontroversen überdasMysterium des Abendmahls im Auge. Hier scheint die Substanz einen bedeutsamen pragmatischen Wert zu haben. Da die Eigenschaften der Oblate sich beim Abendmahl nicht ändern und diese doch zum wirklichen Leib Christi geworden ist, so muß dieser Wandel in der Substanz selbst vor sich gegangen sein. Die Brotsubstanz muß verschwunden sein, und die göttliche Substanz muß durch ein Wunder an ihre Stelle getreten sein, ohne daß sich die sinnlichen Eigenschaften geändert haben. Aber obgleich diese sich nicht ändern, hat sich doch ein gewaltiger Unterschied vollzogen, kein geringerer als der, daß wir, die das Sakrament empfangen, uns jetzt von der göttlichen Substanz selbst nähren. Der Substanzbegriff tritt also mit gewaltiger Wirkung ins Leben, wenn man einmal zugibt, daß die Substanz sich von ihren Attributen trennen und diese verändern kann. Das ist die einzige pragmatische Anwendung des Substanzbegriffes, die ich kenne; und es ist klar, daß dies nur von denjenigen ernst genommen wird, die aus anderen Gründen

bereits an die wirkliche Gegenwart Christi in der Hostie glauben.

Die materielle Substanz ist von *Berkeley* der Kritik unterzogen worden und zwar mit so durchschlagender Wirkung, daß sein Name auf die ganze spätere Philosophie mächtig gewirkt hat. *Berkeleys* Behandlung des Begriffes der Materie ist so bekannt, daß man nur daran zu erinnern braucht. *Berkeley* hat die äußere Welt, die wir kennen, keineswegs geleugnet, er hat ihr vielmehr einen festen Halt gegeben. Der scholastische Begriff einer uns unzugänglichen materialen Welt, die hinter der äußeren Welt ist, ursprünglicher und wirklicher als diese und unumgänglich notwendig als deren Träger, von diesem Begriff behauptete *Berkeley*, daß er das wirksamste Mittel sei, um die äußere Welt als unwirklich hinzustellen. Vernichtet diese Substanz, sagte er, glaubet vielmehr, daß Gott, den ihr verstehen und dem ihr euch nähern könnt, für euch die unmittelbare Quelle der sinnlichen Welt ist, und damit befestigt ihr sie und gebt ihr durch seine göttliche Autorität einen Halt. *Berkeleys* Kritik der Materie war somit durchaus pragmatisch. Was wir von der Materie wissen, das sind unsere Wahrnehmungen von Farbe, Gestalt, Härte und dergleichen. Diese bilden den Barwert des Begriffes. Sein und Nichtsein der Materie bedeutet für uns keinen andern Unterschied, als daß wir solche Wahrnehmungen erleben oder nicht erleben. Diese Wahrnehmungen machen die ganze Bedeutung der Materie aus. *Berkeley* leugnet also die Materie nicht, er sagt uns nur, woraus sie besteht. Es ist eine richtige Bezeichnung für unsere Wahrnehmungsinhalte.

Locke und später *Hume* übten in ähnlicher Weise pragmatische Kritik an dem Begriff einer geistigen Substanz. Ich will nur *Lockes* Darstellung der „persönlichen Identität" anführen. Er führte den Begriff sofort auf seinen pragmatischen Wert zurück, indem er die Sprache der Erfahrung redet. Persönliche Identität, sagt er, bedeutet so viel als

Selbstbewußtsein, d. h. die Tatsache, daß wir in einem Augenblicke des Lebens uns an andere Augenblicke erinnern und daß wir alle diese Augenblicke als Teile einer und derselben persönlichen Erlebnisreihe empfinden. Der Rationalismus hat diese in unserem Leben praktisch wirksame Kontinuität durch die Einheit unserer Seelensubstanz erklärt. Aber *Locke* sagt: „Angenommen, Gott nähme das Bewußtsein weg, würde uns da das Seelenprinzip etwas nützen? Nehmen wir an, er knüpfe dasselbe Bewußtsein an verschiedene Seelen, würden wir dabei etwas verlieren?“ In *Lockes* Tagen war die Seele hauptsächlich ein Gegenstand der Belohnung und der Strafe. Hören Sie nun, wie *Locke*, indem er die Frage von dem Standpunkt aus erörtert, das Problem pragmatisch auffaßt: „Nehmen wir an,“ sagt er, „jemand fasse den Gedanken, daß seine Seele dieselbe ist, die einst *Nestor* oder *Thersites* war. Kann er etwa ihre Handlungen in höherem Grade als seine eigenen vorstellen als diejenigen irgend einer andern Person, die jemals gelebt hat? Denken wir uns aber, er erlebe in seinem Bewußtsein irgend eine von *Nestors* Taten, dann ist seine Person mit der *Nestors* identisch. Auf diese persönlichen Identität gründet sich das ganze Recht und die Gerechtigkeit in bezug auf Lohn und Strafe. Es ist gewiß vernünftig, zu glauben, daß niemand verantwortlich gemacht werden kann für das, wovon er nichts weiß, sondern daß er sein Urteil empfangen wird, je nachdem ihn sein Bewußtsein anklagt oder entlastet. Würde nun ein Mensch für das gestraft, was er in einem andern Leben begangen hat, also für etwas, wovon er kein Bewußtsein haben kann, dann bedeutet ja diese Bestrafung für ihn nichts anderes, als daß er gleich bei der Geburt zur Verdammnis bestimmt war.“

Unsere persönliche Identität besteht also für *Locke* einzig und allein in pragmatisch verifizierbaren Erlebnissen. Ob sie, abgesehen von diesen verifizierbaren Tatsachen, auch noch einer geistigen Substanz inhäriert, ist höchstens eine

interessante Spekulation. *Locke* war ein Mann von Kompromissen und hat deshalb den Glauben an eine substantielle Seele, die hinter unserem Bewußtsein steht, passiv gelten lassen. Aber sein Nachfolger *Hume* und die meisten empirischen Psychologen nach ihm haben die Seele geleugnet und sie nur als Name für verifizierbare Zusammenhänge in unserm Innenleben gelten lassen. Sie steigen damit hinab in den Strom der Erfahrung und wechseln den Seelenbegriff gleichsam um in die kleine Münze der Vorstellungen und ihrer gegenseitigen Verbindungen. Der Seelenbegriff ist in diesem Umfange gut und wahr, aber nicht darüber hinaus, genau so, wie ich dies von *Berkeley*s Materie gesagt habe.

Die Erwähnung der materiellen Substanz erinnert naturgemäß an die Lehre des „Materialismus". Allein der philosophische Materialismus ist durchaus nicht unlöslich verknüpft mit dem Glauben an die Materie als metaphysisches Prinzip. Man kann die Materie so entschieden leugnen wie *Berkeley*, man kann Phänomenalist sein wie *Huxley* und dabei doch Materialist sein, in dem weitern Sinne, daß man die höhern Phänomene durch die niedern erklärt und die Geschicke der Welt durch ihre blinden Teile und ihre blinden Kräfte bestimmen läßt. In diesem weitern Sinne bildet der Materialismus einen Gegensatz zu Spiritualismus und Theismus. Die physikalischen Gesetze, sagt der Materialismus, sind es, die den Lauf der Welt bestimmen. Die höchsten Hervorbringungen des menschlichen Genius könnten von dem, der mit den Tatsachen vollständig bekannt wäre, auf Grund ihrer physiologischen Bedingungen ausgerechnet werden, ganz ohne Rücksicht darauf, ob die Natur, wie die Idealisten sagen, nur für unsern Geist da ist. Unser Geist müßte in jedem Falle die Natur darstellen, wie sie ist, und konstatieren, daß nur die blinden physischen Kräfte in ihr wirksam sind. Das ist der wesentliche Charakterzug des heutigen Materialismus, der darum besser Naturalismus heißen sollte. Ihm gegenüber steht der Theismus oder was man im

weitern Sinne Spiritualismus nennen könnte. Der Spiritualismus sagt, daß der Geist nicht nur Zeuge und Berichterstatter des Weltlaufs ist, sondern daß er auch tätig in denselben eingreift, indem die Welt nicht durch ihr niedrigeres, sondern durch ihr höheres Element geleitet wird.

So wie die Frage oft behandelt wird, ist sie kaum mehr als ein Kampf zwischen ästhetischen Bevorzugungen. Die Materie ist grobschlächtig, plump, derb, schmutzig; der Geist ist rein, erhaben, vornehm. Da es nun der Würde des Universums mehr entspricht, die erste Rolle dem höhern Prinzip zuzuteilen, so muß eben der Geist das herrschende Prinzip sein. Der große Fehler des Rationalismus besteht darin, daß er abstrakte Prinzipien als ein Letztes ansieht, in dessen bewundernder Betrachtung unser Intellekt rührend verweilen mag. Der Spiritualismus ist oft nichts anderes als ein Zustand der Bewunderung für die eine und ein Zustand der Abneigung für eine andere Art von Abstraktionen. Ich erinnere mich, wie ein angesehener Professor, der Spiritualist war, den Materialismus eine Kot-Philosophie nannte und ihn damit widerlegt zu haben glaubte.

Auf einen derartigen Spiritualismus gibt es eine leichte Erwiderung und *Spencer* gibt sie in wirkungsvoller Weise. Auf einigen gut geschriebenen Seiten am Ende des ersten Bandes seiner Psychologie zeigt er, daß eine Materie, die so unendlich kompliziert ist, die so unbegreiflich schnelle und so feine Bewegungen vollzieht, wie sie die moderne Naturwissenschaft bei ihren Erklärungen voraussetzt, daß eine solche Materie nichts Grobschlächtiges mehr an sich hat. Er zeigt ferner, daß der Geistesbegriff, wie wir Menschen ihn bis jetzt gebildet haben, viel zu plump ist, als daß er den Naturtatsachen in ihrer so ausgesuchten Feinheit gerecht werden könnte. Beide Begriffe, sagt er, sind nur Symbole und weisen auf die eine unerkennbare Wirklichkeit hin, wo ihr Gegensatz aufhört.

Auf eine abstrakte Einwendung genügt eine abstrakte

Erwiderung, und insofern unser Widerstreben gegen den Materialismus aus unserer Verachtung der „derben" Materie entspringt, hat *Herbert Spencer* diesem Argument vollständig den Boden entzogen. Die Materie ist wirklich von unendlich und unglaublich feiner Struktur. Wer einmal in das Antlitz eines eben gestorbenen Kindes oder Vaters geblickt hat, für den sollte die Materie immer etwas Heiliges sein, weil sie auf eine Zeitlang diese wundervolle Gestalt hat annehmen können. Mag das Prinzip des Lebens selbst materiell oder immateriell sein, die Materie wirkt jedenfalls mit und hilft die Zwecke des Lebens erfüllen. Dieses fleischgewordene Wesen, das wir so liebten, es war doch auch eine mögliche Gestaltungsform der Materie.

Jetzt aber wollen wir, anstatt bei dem abgestandenen Verfahren der Intellektualisten stehen zu bleiben, die pramatische Methode auf die Frage anwenden: Was verstehen wir unter Materie? Welcher praktische Unterschied ergibt sich für uns daraus, daß der Weltlauf durch die Materie oder durch den Geist bestimmt wird? Ich glaube, das Problem bekommt durch diese Fragestellung einen ganz andern Charakter.

Zunächst will ich Ihre Aufmerksamkeit auf eine interessante Tatsache hinlenken. Soweit die Vergangenheit der Welt in Betracht kommt, macht es nicht ein Jota Unterschied, ob wir sie als Werk der Materie betrachten, oder ob wir glauben, daß ein göttlicher Geist ihr Urheber war.

Stellen Sie sich vor, der gesamte Inhalt der Welt sei ein für allemal gegeben. Stellen Sie sich vor, die Welt sei in diesem Augenblicke zu Ende und habe keine Zukunft, und nun lassen Sie einen Theisten und einen Materialisten ihre rivalisierenden Erklärungen auf ihre Geschichte anwenden.

Der Theist zeigt, wie ein Gott sie geschaffen hat, und der Materialist zeigt, — wir wollen annehmen, mit gleichem Erfolg — wie die Welt das Ergebnis blinder physikalischer Kräfte ist. Dann soll der Pragmatist aufgefordert werden,

zwischen den beiden Theorien zu wählen. Wie kann er seine Prüfungsmethode anwenden, wenn die Welt schon zu Ende ist? Begriffe sind für ihn dazu da, um mit ihrer Hilfe an die Erfahrung heranzutreten, sie sind dazu da, damit wir nach praktischen Unterschieden suchen. Aber nach unserer Voraussetzung soll es ja keine Erfahrung und keine praktischen Unterschiede mehr geben. Beide Theorien haben bereits gezeigt, was aus ihnen folgt, und sind auf Grund der Voraussetzung, die wir machen, identisch. Der Pragmatist müßte folgerecht sagen, daß die beiden Theorien trotz ihrer so verschieden klingenden Namen genau dasselbe bedeuten und daß ihr Streit ein bloßer Wortstreit ist. (Ich setze natürlich voraus, daß beide Theorien in der Erklärung dessen, was ist, gleich erfolgreich waren.)

Erwägen Sie, bitte, die Sache einmal und sagen Sie ganz aufrichtig, was für einen Wert ein Gott hätte, wenn er da wäre, jetzt wo sein Werk vollendet und seine Welt abgelaufen ist. Er wäre genau soviel wert als die Welt wert ist. Seine schöpferische Kraft konnte diese Summe von Ergebnissen mit all ihren Vorzügen und Mängeln erreichen, konnte aber keinen Schritt weiter gehen. Da es nun keine Zukunft geben soll, da der ganze Wert und die ganze Bedeutung der Welt in den Gefühlen, die den vergangenen Weltlauf und sein eben sich vollziehendes Ende begleiteten, vollständig aufgegangen und verwirklicht wäre, da dieser Wert und diese Bedeutung durch die Aufgabe, etwas Kommendes vorzubereiten, keinerlei Erweiterung erfahren können, so müssen wir Gott mit dem Maßstabe der vollendeten Welt messen. Er ist das Wesen, das ein für allemal dieses leisten konnte; und für soviel sind wir ihm dankbar, aber für nicht mehr. Wenn nun auf Grund der entgegengesetzten Hypothese die Teile der Materie, indem sie ihren Gesetzen folgten, diese Welt schaffen und ebensoviel leisten konnten, sollten wir ihnen nicht ebenso dankbar sein? Was würden wir verlieren, wenn wir Gott als Hypothese fallen

ließen und die Materie allein verantwortlich machten? Wo wäre das Tote und das Derbe der Materie zu finden? Und wie könnte, wenn die Erfahrung einmal abgeschlossen ist, das Vorhandensein Gottes irgend etwas lebendiger und reicher erscheinen lassen?

Offen gestanden, es ist unmöglich, auf diese Frage zu antworten. Die Welt der wirklichen Erfahrung ist der Voraussetzung nach auf Grund beider Hypothesen dieselbe, „dieselbe für unser Lob, für unsern Tadel", wie *Browning* sagt. Die Welt steht unwiderruflich da, ein Geschenk, das nicht zurückgenommen werden kann. Nennen wir die Ursache der Welt Materie, so nehmen wir ihr damit keinen einzigen ihrer Bestandteile, und wir vermehren ihren Reichtum nicht, wenn wir ihre Ursache Gott nennen. Es ist der Gott oder es sind die Atome von eben dieser und keiner andern Welt. Der Gott hat, wenn er da ist, ebenso viel geleistet, wie die Atome leisten können, und hat ebenso viel Dank verdient, wie die Atome und nicht mehr. Wenn seine Gegenwart dem Schauspiel keine andere Wendung oder keinen andern Ausgang geben kann, so kann sie auch dessen Erhabenheit nicht vermehren. Ebensowenig kann das Schauspiel an Erhabenheit verlieren, wenn Gott nicht da ist und wenn die Atome allein auf der Bühne agieren.

Wenn also für die Zukunft keine bestimmte Erfahrung oder Handlungsweise aus unsern Hypothesen abgeleitet werden kann, so wird der Streit zwischen Materialismus und Theismus ganz müßig und bedeutungslos. Materie und Gott bedeuten in diesem Falle genau dasselbe, nämlich nicht mehr und nicht weniger als diejenige Macht, welche diese jetzt vollendete Welt schaffen konnte, und der weise Mann ist derjenige, der in einem solchen Falle so überflüssigen Erörterungen den Rücken kehrt. Demgemäß wollen die meisten Menschen instinktiv — die Positivisten und Naturforscher mit vollem Bewußtsein — von philosophischen Streitigkeiten nichts wissen, aus denen sich keine Konse-

quenzen für die Zukunft zu ergeben scheinen. Der Vorwurf, daß die Philosophie nur eine inhaltlose Wortwissenschaft sei, ist einer, den wir nur zu oft hören. Wenn der Pragmatismus recht hat, so ist es ein durchaus gesunder Vorwurf, wenn sich nicht zeigen läßt, daß die im Streite befindlichen Theorien irgend welche, wenn auch nur minimale und fernliegende praktische Konsequenzen haben. Der gemeine Mann und der Naturforscher sagen, sie könnten keine solchen Konsequenzen entdecken, und wenn der Metaphysiker auch keine finden kann, so sind die andern gegen ihn entschieden im Recht. Seine Wissenschaft ist dann nichts als eine wichtigtuende Spielerei und die Systemisierung von Lehrstühlen für solche Individuen wäre eine Albernheit.

Jeder metaphysische Streit muß demnach irgend eine, wenn auch nur wahrscheinliche und fernliegende, aber doch vorhandene praktische Konsequenz in sich enthalten. Um das zu begreifen, wollen wir zu unserer Frage zurückkehren. Versetzen Sie sich jetzt in die Welt, in der wir leben, in die Welt, die eine Zukunft hat, die, während wir sprechen, noch nicht vollendet ist. In dieser noch nicht zu Ende gegangenen Welt bekommt die Alternative „Materialismus oder Theismus" eine eminent praktische Bedeutung. Es ist wohl der Mühe wert, wenn wir einige Minuten von unserer Stunde darauf verwenden, um dies einzusehen.

Welcher Unterschied ergibt sich für unsern Lebensplan, je nachdem wir annehmen, daß die Tatsachen der Erfahrung zwecklose Gruppierungen blinder Atome sind, die sich nach ewigen Gesetzen bewegen, oder glauben, daß diese Tatsachen auf die Vorsehung Gottes zurückzuführen sind. Soweit die Vergangenheit in Betracht kommt, ist kein Unterschied. Diese Tatsachen sind da, sind eingesackt und geborgen; das Gute, das sie enthalten, ist errungen, mögen nun die Atome oder mag Gott ihre Ursache sein. Deshalb versuchen viele Materialisten der Gegenwart, die die Zukunft und die praktische Seite der Frage ganz verkennen, das

Odium, das sich an das Wort Materialismus knüpft, und das Wort selbst zu eliminieren. Sie weisen darauf hin, daß die Materie, wenn sie all diese Errungenschaften hervorbringen konnte, funktionell betrachtet, ein ebenso göttliches Wesen ist wie Gott, daß sie tatsächlich mit Gott in eins verschmilzt, daß sie das ist, was wir unter Gott verstehen. Lassen wir also, so lautet ihr Vorschlag, diese beiden Ausdrücke mit ihrem veralteten Gegensatz. Gebrauchen wir ein Wort, das einerseits keinen theologischen Beigeschmack hat, andererseits aber auch nicht den Gedanken an Grobschlächtigkeit, Plumpheit und Niedrigkeit nahe legt. Anstatt die Worte Gott oder Materie zu brauchen, wollen wir lieber von dem ersten Geheimnis, von der unerkennbaren Energie, von der einen und einzigen Urkraft sprechen. Das ist der Weg, auf den *Spencer* uns führt, und wenn die Philosophie nur rückblickend wäre, so würde er sich damit als vortrefflicher Pragmatist dokumentieren.

Die Philosophie ist aber nicht nur rückblickend, sie schaut auch vorwärts. Nachdem sie herausgefunden hat, was die Welt war, was sie geleistet und was sie uns gegeben hat, stellt sie die weitere Frage: Was verheißt die Welt? Gebt uns eine Materie, die Erfolg verheißt, eine Materie, die durch ihre Gesetze gezwungen ist, die Welt der Vollendung immer näher zu bringen, und jeder vernünftige Mensch wird diese Materie göttlich verehren, so wie *Spencer* seine „unerkennbare Macht" verehrt. Diese Kraft hat nicht nur bisher für Rechtschaffenheit gewirkt, sondern wird auch weiter für Rechtschaffenheit wirken, und das ist alles, was wir brauchen. Wenn die Materie praktisch alles leistet, was ein Gott leistet, dann ist sie mit Gott gleichwertig, ihre Funktion ist die Funktion eines Gottes. In einer solchen Welt wäre Gott überflüssig und niemand könnte darin einen Gott vermissen. „Kosmisches Gefühl" wäre dann der richtige Name für Religion.

Ist aber, so frage ich, die Materie, die Trägerin von

Spencers Prozeß der Weltentwicklung, wirklich ein solches Prinzip, das ohne Ende der Vollkommenheit zustrebt? Das ist sie nicht; denn das künftige Ende jedes kosmisch entwickelten Dinges oder Systems von Dingen ist, so prophezeit die Naturwissenschaft, tragischer Tod. Und *Spencer*, der nur die ästhetische und nicht die praktische Seite der Kontroverse berücksichtigt, hat nichts dazu beigetragen, uns von dieser traurigen Gewißheit zu befreien. Wenden wir nun unser Prinzip der praktischen Ergebnisse an und wir werden sehen, wie die Frage „Materialismus oder Theismus" sofort lebendige Bedeutung gewinnt.

Theismus und Materialismus machen zwar retrospektiv genommen keinen Unterschied, weisen aber, wenn man vorwärtsschaut, auf ganz verschiedene Ausblicke der Erfahrung hin. Denn die Gesetze der Andersverteilung von Materie und Bewegung, denen wir alle guten Stunden, die unsere Organisation uns gegönnt hat, und alle Ideale, die unser Geist bildet, zu danken haben, diese Gesetze müssen gemäß den Gesetzen der mechanischen Entwicklung mit Naturnotwendigkeit das, was sie geschaffen haben, wieder zerstören und alles, was sie entwickeln ließen, wieder vernichten. Sie kennen alle das Bild des Weltenendes, das die evolutionistische Naturwissenschaft vorhersieht. Ich kann es nicht besser schildern als mit den Worten *Balfours.*[1]) „Die Energien unseres Planetensystems werden vergehen, die Herrlichkeit der Sonne wird verdunkelt werden und die Erde, ohne Gezeiten und ohne Bewegung, wird das Geschlecht, das einen Augenblick lang ihre Einsamkeit gestört hat, nicht mehr tragen können. Der Mensch wird in die Grube fahren und alle seine Gedanken werden vergehn. Das unruhvolle Bewußtsein, das für eine kurze Zeit das zufriedene Schweigen des Universums gebrochen hat, wird zur Ruhe kommen. Die Materie wird sich selbst nicht mehr kennen. „Unvergängliche Denkmäler"

[1]) Balfour, The Foundations of Belief (Die Grundlagen des Glaubens) p. 30.

und „unsterbliche Taten", ja selbst der Tod und die Liebe, die stärker ist als der Tod, werden sein, als wären sie nie gewesen. Und all das, was der Mensch durch seine Arbeit, sein Genie, seine Andacht und sein Leiden in unzähligen Altern hervorzubringen sich abmühte, all das wird nicht imstande sein, das, was dann sein wird, besser oder schlechter zu machen."

Ja, in dem gewaltigen Wettersturm der Welt mag sich wohl manch köstliches Gestade zeigen, manch zauberischer Wolkenberg mag vorüberziehen und lang verweilen, ehe er zerfließt — wie ja zu unserer Freude auch jetzt die Welt mit uns verweilt. Daß aber dann, wenn diese Erzeugnisse des Augenblicks vergangen sind, nichts, gar nichts davon zurückbleibt, nichts, woran diese besonderen Eigenschaften, nichts woran all das Köstliche haften könnte, das diese Erzeugnisse vielleicht in sich trugen, das ist das, was uns quält. Tot und verschwunden ist all das Hervorgebrachte, gänzlich verschwunden aus der Sphäre, aus dem Gebiete des Seienden. Ohne Nachklang, ohne Erinnerung, ohne die Möglichkeit, auf das, was nachher kommt, einzuwirken, daß es dieselben Ideale pflege. Dieser endgültige Schiffbruch, dieser tragische Untergang gehört zum Wesen des naturwissenschaftlichen Materialismus, wie man ihn jetzt auffaßt. In dem einzigen Entwicklungskreis, den wir klar übersehen können, sind es die niedrigeren und nicht die höheren Kräfte, die ewig bleiben und endgültig überleben. *Spencer* glaubt dies ebenso wie jeder andere, aber er hat keinen Grund, mit uns zu streiten, denn wir machen ja keine albernen ästhetischen Einwände gegen die „Grobschlächtigkeit" der Prinzipien seiner Philosophie, gegen „Materie und Bewegung". Das, was uns verstimmt, ist vielmehr die Trostlosigkeit seiner letzten praktischen Ergebnisse.

Der wahre Einwand gegen den Materialismus ist nicht ein positiver, sondern ein negativer. Es wäre lächerlich, sich heute über die Grobschlächtigkeit des Materialismus zu be-

klagen. Wir beklagen uns vielmehr über das, was er nicht bietet. Und das ist die Gewähr der Dauer für unsere idealen Interessen und die Erfüllung unserer letzten Hoffnungen.

Der Gottesbegriff nun kann sich zwar an Wahrheit mit den mathematischen Begriffen, wie sie der mechanistischen Philosophie geläufig sind, nicht messen, allein er hat vor ihnen den praktischen Vorzug voraus, daß er eine ideale Weltordnung gewährleistet, die dauernd erhalten bleiben soll. Eine Welt, in der ein Gott das letzte Wort zu sprechen hat, kann wohl auch verbrennen oder erfrieren, aber wir denken dann, daß Er auf die alten Ideale achtet und sie gewiß an irgend einem anderen Orte zu Ehren bringen wird. Wo Er ist, da ist die Tragödie nur vorübergehend und nie vollständig, da sind Schiffbruch und Vernichtung nicht die unbedingt letzten Dinge. Das Bedürfnis nach einer ewigen sittlichen Weltordnung ist eines unserer tiefsten Herzensbedürfnisse. Dichter wie *Dante* und *Wordsworth*, die in dem festen Glauben an eine solche Weltordnung leben, verdanken dieser Tatsache die Spannkraft und das Trostbringende in ihren Versen. Die wahre Bedeutung von Materialismus und Spiritualismus liegt also nicht in haarspalterischen Abstraktionen über das innere Wesen der Materie oder über die metaphysischen Attribute Gottes. Sie liegt vielmehr in dem beiderseits so ganz verschiedenen Appell an unser Gefühl und an unsere Handlungsweise, in der verschiedenen Gestaltung unserer Hoffnungen und Erwartungen und in all den fein verästelten Folgeerscheinungen, die diese Unterschiede mit sich bringen. Der Materialismus leugnet einfach, daß die sittliche Weltordnung ewig ist, und schneidet unsere Hoffnungen ab, der Spiritualismus bejaht die ewige sittliche Weltordnung und gibt unseren Hoffnungen freien Spielraum. Für jeden, der ein Herz hat zu fühlen, liegt hier ein echtes Problem vor, und so lange die Menschen Menschen sind, wird es Stoff geben zu ernster philosophischer Auseinandersetzung.

Aber vielleicht vereinigen sich trotzdem einige von Ihnen

zur Verteidigung der Verächter der Philosophie. Man kann zugeben, daß der Materialismus und der Spiritualismus über die Zukunft der Welt verschiedene Aussagen machen, dabei aber doch über diesen Unterschied die Achsel zucken, da er sich auf etwas so weit Entferntes beziehe und für einen praktisch gesunden Geist ganz bedeutungslos sei. Das Wesen des gesunden Verstandes, so kann man behaupten, besteht darin, sich nähere Ziele zu setzen und sich um solche Chimären, wie das letzte Ende der Welt, nicht zu kümmern. Darauf kann ich nur antworten, daß, wer so spricht, der menschlichen Natur unrecht tut. Religiöse Melancholie ist nicht damit abgetan, daß man das Wort „Ungesund" hinausschmettert. Die absoluten, die letzten, die übergreifenden Dinge sind das, worum sich der wahre Philosoph kümmert; alle höher veranlagten Geister nehmen diese Dinge ernst und der Geist mit den nächsten Zielen ist eben der Geist des oberflächlichen, des seichten Menschen.

Die letzten Tatsachen, um die es sich bei diesem Streit handelt, werden freilich heute noch unklar genug vorgestellt. Allein der Glaube an geistige Wesen in all seinen Formen hat es immer mit einer Welt der Verheißung zu tun, während die Sonne des Materialismus in einem Meer der Enttäuschung untergeht. Erinnern Sie sich, was ich vom Absoluten sagte: Es gewährleistet moralische Ferien. Dies tut auch jede religiöse Anschauung. Sie regt uns nicht bloß an in den Momenten unserer Kraft, sondern läßt auch unsere frohmütigen, sorglosen, vertrauensseligen Augenblicke gelten und rechtfertigt sie. Der Hintergrund dieser Rechtfertigung bleibt dabei allerdings recht verschwommen. Die deutlichen Züge der erlösenden Zukunft, die unser Glaube an Gott uns in sichere Aussicht stellt, werden mit den unbegrenzten Methoden der Wissenschaften herausgearbeitet werden müssen; wir können Gott nur erforschen, indem wir seine Schöpfung erforschen.

Aber genießen können wir unsern Gott, wenn wir

einen haben, auch ehe diese Forscherarbeit getan ist. Ich selbst glaube, daß der Beweis für Gott ursprünglich in inneren persönlichen Erfahrungen zu suchen ist. Wenn diese uns einmal unsern Gott gegeben haben, dann bedeutet sein Name zum mindesten die Wohltat moralischer Ferien. Sie erinnern sich, was ich gestern über die Art sagte, wie die Wahrheiten aneinander geraten, wie sie versuchen, einander „unterzukriegen". Die Wahrheit „Gott" muß mit allen unsern Wahrheiten den Kampf aufnehmen. Gott muß sich an den andern Wahrheiten und diese müssen sich an Gott erproben. Unsere endgültige Meinung über Gott kann erst festgestellt werden, wenn die Wahrheiten alle miteinander festgelegt sind. Wir wollen hoffen, daß sich ein modus vivendi herstellen läßt.

Lassen Sie mich zu einem verwandten Problem übergehen, zu der Frage nach dem Zweck in der Natur. Seit undenklichen Zeiten hat man daran festgehalten, daß die Existenz Gottes durch gewisse Tatsachen in der Natur bewiesen sei. Viele Tatsachen erscheinen so, als wären sie ausdrücklich für einander abgezweckt. Der Schnabel, die Zunge, die Füße, der Schweif des Spechtes sind wunderbar angepaßt für das Leben in einer Welt von Bäumen, in deren Rinde Raupen versteckt sind, von denen er sich nährt. Die Teile unseres Auges sind den Gesetzen des Lichtes vollkommen angepaßt, das seine Strahlen zu einem deutlichen Bilde auf unserer Netzhaut konzentriert. Solche gegenseitige Anpassung von Dingen verschiedenen Ursprungs ließ, so war man überzeugt, auf Abzweckung schließen. Und der Abzwecker wurde immer als eine menschenfreundliche Gottheit betrachtet.

Der erste Schritt in diesem Beweisverfahren war der, darzutun, daß die Abzweckung tatsächlich vorhanden war. Man forschte in der Natur nach Ergebnissen, die durch die gegenseitige Anpassung verschiedener Dinge erreicht wurden. Unsere Augen z. B. haben ihren Ursprung in der Dunkelheit des Mutterleibes und das Licht hat seinen Ursprung in

der Sonne. Und doch, wie wunderbar sind beide einander angepaßt. Sie sind offenbar für einander geschaffen. Der Akt des Sehens ist der beabsichtigte Zweck, Licht und Auge die verschiedenen Mittel, die ausgedacht sind, um diesen Zweck zu verwirklichen.

Wenn man bedenkt, daß bei unseren Vorfahren in der Schätzung der Beweiskraft dieses Arguments volle Übereinstimmung herrschte, so berührt es eigentümlich, wenn wir sehen, wie es seit dem Triumph der *Darwin*schen Theorie alle Geltung verloren hat. *Darwin* hat unserem Geiste die Macht des Zufalls erschlossen, der „Anpassungen" hervorbringt, wenn diese nur Zeit haben, sich zu summieren. Er wies auf die ungeheure Verschwendung der Natur hin, die Ergebnisse hervorbringt, die, weil sie nicht angepaßt sind, vernichtet werden. Er betonte auch die große Zahl der Anpassungen, die, wenn sie beabsichtigt wären, eher auf einen bösen als auf einen guten Planmacher schließen lassen würden. Hier kommt es ganz auf den Standpunkt an. Die Raupe unter der Baumrinde würde aus der vollendeten Anpassung der Organe des Spechtes, die ihn so geschickt macht, sie hervorzuziehen, zweifellos auf einen teuflischen Planmacher schließen.

Die Theologen haben heute ihre Denkweise so umgeformt, daß sie die Tatsachen *Darwins* einbeziehen, dieselben aber doch so deuten, daß sich ein göttlicher Plan darin offenbart. Man pflegte die Frage zuzuspitzen: Zweck oder Mechanismus, das eine oder das andere. Es war so, als ob jemand sagte: „Meine Schuhe sind zweifellos in der Absicht gemacht worden, daß sie für meine Füße passen, also können sie nicht durch Maschinen hervorgebracht sein." Wir wissen, daß sie beides sind; sie sind durch mechanische Vorrichtungen erzeugt, die selbst in der Absicht erfunden wurden, passende Schuhe für die Füße zu produzieren. Die Theologen brauchen nur in ähnlicher Weise die Pläne Gottes zu erweitern. Das Ziel einer Partei im Fußballspiel ist nicht bloß,

den Ball in ein bestimmtes Tor (goal) hineinzutreiben (wenn das so wäre, könnten sie ja in einer dunkeln Nacht aufstehen und ihn hineinlegen), sondern ihn hinzutreiben mittels eines festgelegten Mechanismus von Bedingungen, ich meine die Spielregeln und die Gegenpartei. Ebenso, könnten wir sagen, ist das Ziel Gottes nicht nur, die Menschen zu schaffen und zu erlösen, sondern er will, daß dies durch die Tätigkeit des ungeheuren Mechanismus der Natur sich von selbst vollziehe. Ohne die staunenswerten Gesetze und Gegenwirkungen der Natur wäre die Schöpfung und Vollendung des Menschen ein viel zu einfaches Vollbringen, als daß Gott es geplant haben könnte.

So läßt sich die Form des Zweckargumentes aufrecht erhalten, indem man den oberflächlich anthropomorphischen Inhalt desselben aufgibt. Der Urheber ist nicht mehr der alte Mann, dem der frühere Gott ähnlich sah. Seine Zwecke sind jetzt so ins Riesenhafte geweitet, daß sie für uns Menschen unfaßbar sind. Ihr Inhalt überwältigt uns derart, daß im Vergleich dazu das bloße Konstatieren eines Urhebers nur von geringer Bedeutung sein kann. Wir können nur schwer die Eigenart eines Weltgeistes erfassen, dessen Zwecke durch die seltsame Mischung von Gütern und Übeln, wie wir sie in der wirklichen Welt finden, vollständig offenbar werden sollen, oder richtiger gesagt, es ist gar keine Möglichkeit vorhanden, diesen Weltgeist zu erfassen. Das bloße Wort „Zweck" hat keine Bedeutung und erklärt nichts. Es ist das Inhaltsleerste aller Prinzipien. Die alte Frage, ob es einen Zweck gibt, ist müßig. Die wirkliche Frage lautet: Was ist die Welt? mag sie nun einen Urheber haben oder nicht. Diese Frage kann aber nur durch die Erforschung der Natur im einzelnen beantwortet werden.

Bedenken Sie, daß, was auch immer die Natur hervorgebracht haben oder hervorbringen mag, die Mittel immer die entsprechenden, immer für diese Hervorbringung angepaßt gewesen sein müssen. Der Schluß von der Anpassung auf

den Zweck würde sich immer anwenden lassen, wie immer das Hervorgebrachte geartet ist. Der Ausbruch des Mont-Pélée z. B., der unlängst stattfand, brauchte die ganze vorhergehende Geschichte, um eben diese Kombination von eingestürzten Häusern, menschlichen und tierischen Leichen, versunkenen Schiffen, vulkanischer Asche usw. in dieser schauervollen Vereinigung hervorzubringen. Frankreich mußte ein Staat sein und Martinique kolonisieren. Unser Land mußte da sein und unsere Schiffe hin senden. Wenn Gott dieses Ergebnis beabsichtigte, dann ist die Art und Weise, wie die Jahrhunderte ihren Einfluß in dieser Richtung betätigt haben, ein Beweis besonders hoher Intelligenz. Und dasselbe gilt von jedem Zustande der Dinge, den wir in Natur und Geschichte tatsächlich verwirklicht finden. Denn die Teilvorgänge müssen immer ein bestimmtes Resultat ergeben, mag dieses nun chaotisch oder harmonisch sein. Wenn wir auf das hinblicken, was wirklich eingetreten ist, so muß es scheinen, als wären die Bedingungen vortrefflich ausgedacht, um dieses Ergebnis sicher zu stellen. Wir können es also in bezug auf jede vorstellbare Welt, deren Beschaffenheit vorstellbar ist, als möglich hinstellen, daß der ganze kosmische Mechanismus zu dem Zwecke ausgedacht ist, um eben diese Welt hervorzubringen.

Pragmatisch betrachtet ist also das abstrakte Wort „Zweck" eine leere Schablone. Es enthält keine Konsequenzen, es leistet keine Arbeit. Was für ein Zweck? und was für ein Abzwecker? sind hier die einzigen ernst zu nehmenden Fragen, und das Studium der Tatsachen ist die einzige Art, um auch nur annähernd richtige Antworten zu bekommen. Lassen wir aber diese langsam sich einstellenden Antworten aus den Tatsachen einstweilen auf sich beruhen, so können wir, wenn wir an einem planvollen Urheber festhalten und überzeugt sind, daß es ein göttlicher ist, dennoch durch den Begriff eine pragmatische Förderung gewinnen. Es ist tatsächlich dieselbe, die, wie wir gesehen haben, die

verbundener Kügelchen, sobald einmal durch die verkehrte indeterministische Theorie der Faden der innern Notwendigkeit herausgezogen ist. *Fullerton* und *Mc. Taggart* haben unlängst mit diesem Argument tüchtig darauf los geschlagen.

Dieses Argument mag für den einzelnen Fall gute Dienste leisten, aber abgesehen davon ist es jämmerlich. Denn, ganz abgesehen von andern Gründen frage ich Sie, ob nicht jeder Mann, jede Frau und jedes Kind, wenn sie nur irgend einen Sinn für das Wirkliche haben, sich nicht schämen sollten, mit Prinzipien wie Würde und Zurechnung zu operieren. Das soziale Geschäft von Strafe und Lohn wird, darauf kann man sich verlassen, durch Instinkt und Nutzen trefflich besorgt. Wenn ein Mensch gut handelt, werden wir ihn loben, wenn er schlecht handelt, werden wir ihn strafen, ganz abgesehen von jeder theoretischen Ansicht, ob die Handlungen aus den Dispositionen entspringen, die früher in ihm vorhanden waren, oder ob sie etwas durchaus Neues sind. Es liegt eine erbärmliche Unwahrheit darin, wenn man unsere menschliche Ethik sich ganz um die Frage des „Verdienstes" drehen läßt. Gott allein kann unsere Verdienste kennen, wenn wir welche haben. Der wahre Grund, einen freien Willen anzunehmen, ist zwar pragmatisch, aber er hat nichts zu tun mit dem verächtlichen Rechte zu strafen, das in früheren Erörterungen des Gegenstandes soviel Lärm gemacht hat.[1])

Pragmatisch betrachtet, bedeutet der freie Wille soviel als, daß in unserer Welt N e u e s entsteht, er bedeutet unser

[1]) Diese in ihrer Kürze nicht ganz verständlichen Äußerungen über e t h i s c h e Fragen sind wohl geeignet, Befremden hervorzurufen. Man kann aus diesen kurzen Bemerkungen nicht ersehen, wie der Verf. über die ethischen Grundfragen denkt, und könnte ihn leicht für einen ethischen Skeptiker oder für einen Verfechter der theologischen Ethik halten. Daß er keines von beiden ist, das beweist sein Aufsatz: „The moral Philosopher and the moral life" in seinem Buche The will to believe S. 184 ff., das unter dem Titel „Der Wille zum Glauben" auch ins Deutsche übersetzt wurde. Anm. des Übersetzers.

Recht zu erwarten, daß die Zukunft in ihren letzten Elementen sowohl als auch in den auf der Oberfläche liegenden Erscheinungen nicht eine bloße Wiederholung und Nachahmung der Vergangenheit sein wird. Nachahmung ist freilich, soweit die Masse in Betracht kommt, zweifellos vorhanden. Setzt doch jedes Naturgesetz die Gleichförmigkeit der Natur voraus. Aber vielleicht ist die Natur nur annäherungsweise gleichförmig. Wen die Kenntnis der Vergangenheit zum Pessimisten gemacht hat, wen Zweifel an der Güte der Welt beschleichen, Zweifel, die zu Gewißheiten werden müssen, wenn das Wesen der Welt ein für allemal festgelegt ist, der kann die Lehre von der Willensfreiheit willkommen heißen als eine melioristische Theorie. Auf Grund dieser Lehre ist ein Besserwerden zum mindesten möglich, während der Determinismus es als zweifellos hinstellt, daß der ganze Begriff der Möglichkeit nur der menschlichen Unwissenheit seine Entstehung verdankt und daß Notwendigkeit und Unmöglichkeit die einzigen Prinzipien sind, die das Geschick der Welt beherrschen.

Die Willensfreiheit ist demgemäß eine kosmologische Theorie der Verheißung, genau so, wie das Absolute, wie Gott, wie der Geist und der Zweckbegriff. Abstrakt genommen hat keiner dieser Begriffe einen innern Gehalt, keiner gibt uns ein deutliches Bild. In einer Welt, die von Anfang an von zweifelloser Vollkommenheit wäre, hätte keiner dieser Begriffe irgend einen pragmatischen Wert. Wäre die Welt nichts als ein Schlaraffenland voll Glückseligkeit, dann würde alles Interesse an solchen Spekulationen in dem reinen Entzücken über die Welt, in dem Wonnegefühl des Daseins vollständig aufgehen. Unser Interesse an einer religiösen Metaphysik entspringt der Tatsache, daß wir uns in Betreff unserer Zukunft unsicher fühlen und ein Bedürfnis nach höherer Gewährleistung haben. Wenn die Vergangenheit und die Gegenwart vollkommen gut wäre, wer könnte die Möglichkeit wünschen, daß ihnen die Zukunft nicht gleiche?

Wer könnte sich da nach einem freien Willen sehnen? Wer wollte da nicht mit *Huxley* sagen: „Man mag mich nur jeden Tag aufziehen, wie eine Uhr, die dann mit Naturnotwendigkeit gut geht, und ich brauche keine andere Freiheit.“ In einer Welt, die schon vollkommen ist, würde „Freiheit“ nichts anderes heißen als die Freiheit, schlechter zu werden, und wer könnte so verblendet sein, das zu wünschen. In der Welt des Optimismus würde die höchste Vollkommenheit darin bestehen, daß alles notwendigerweise das bleibt, was es ist, und unmöglich etwas anderes werden kann. Die einzige Möglichkeit, die man vernünftigerweise verlangen kann, ist die Möglichkeit, daß die Dinge besser werden. Diese Möglichkeit zu wünschen, haben wir, ich brauche es wohl kaum zu sagen, in der Welt, wie sie wirklich ist, nur allzu reichlichen Grund.

Die Lehre von der Willensfreiheit hat also nur dann einen Sinn, wenn sie eine Theorie der Erlösung ist. Als solche hat sie ihren Platz bei den andern religiösen Lehren. Diese bauen die alten Ruinen wieder auf und lassen die Wüste neu ergrünen.

Eingeschlossen in die Schranken der sinnlichen Erfahrung ruft unser Geist dem Türwächter Verstand zu: „Wächter, was ist die Nacht: bringt sie irgend eine Verheißung?“ Und der Verstand gibt uns dann diese Worte der Verheißung.

Eine andere als diese praktische Bedeutung haben die Worte „Gott, Willensfreiheit, Zweck“ überhaupt nicht. Intellektualistisch gefaßt, sind sie an sich vollkommen dunkel, aber wenn wir sie in das Dickicht des Lebens hineintragen, so wird die Finsternis um uns zu hellem Licht. Wenn wir bei den Worten selbst und ihrer Definition stehen bleiben und diese als Schlußsteine des Gedankenbaues ansehen, wo sind wir dann? Wir stehen da in törichter Bewunderung einer anmaßenden Lüge. „Deus est ens, a se, extra et supra omne genus, necessarium, unum, infinite perfectum, simplex,

immutabile, immensum, aeternum, intelligens etc.[1]) Wo liegt das Belehrende einer solchen Definition? In ihrem pomphaften Kleide von Eigenschaftsworten bedeutet sie weniger als nichts. Nur der Pragmatismus kann einen positiven Sinn hineinlesen, und um das zu können, will er vom intellektualistischen Standpunkt nichts wissen. „Gott ist in seinem Himmel," sagt er, „und so ist in der Welt alles in Ordnung." Das ist der wahre Kernpunkt unserer Theologie und dazu brauchen wir keine rationalistischen Definitionen.

Warum sollten wir nicht alle, Rationalisten und Pragmatisten, uns dazu bekennen? Der Pragmatismus hält keineswegs, wie man ihm vorwirft, seinen Blick nur auf den nächsten praktischen Vordergrund geheftet; er verweilt vielmehr ebenso gern bei den fernsten Perspektiven der Welt.

Sehen Sie nun, wie all diese letzten Fragen sich in den Angeln drehen. Anstatt rückwärts zu blicken auf Prinzipien, auf ein erkenntnistheoretisches Ich, einen Gott, ein Kausalitätsprinzip, einen Zweck, einen freien Willen, und statt all diese Begriffe für sich selbst zu betrachten, als etwas Hohes, über die Tatsachen Erhabenes, verschiebt der Pragmatismus den Standpunkt und blickt nach vorwärts und schaut den Tatsachen selbst ins Gesicht. Die wirklich vitale Frage für uns ist die: Was will die Welt werden? was kann das Leben aus sich machen? Der Schwerpunkt der Philosophie muß seinen Ort verändern. Unsere Erde, die von den Herrlichkeiten des Äthers da drüben so lang in Schatten gestellt war, muß wieder zu ihrem Rechte kommen. Die Verschiebung des Standpunktes in der Philosophie hat das zu bedeuten, daß von nun an philosophische Fragen von Geistern behandelt werden, die weniger zur Abstraktion neigen, von Geistern, die mehr naturwissenschaftlich und individualistisch gefärbt, aber dabei doch nicht irreligiös sind. Es wird dieses eine

[1]) Gott ist ein Wesen, selbständig, außer und über jeder Gattung, notwendig, einzig, unendlich vollkommen, einfach, unveränderlich, unermeßlich, ewig, voll Einsicht usw.

Änderung im „Sitz der Autorität" sein, die beinahe an die protestantische Reformation erinnert.

Wie nun der Protestantismus in den Augen der Anhänger des Papsttums nichts anderes war als Anarchie und Verwirrung, so wird der Pragmatismus den extrem rationalistischen Geistern eben so erscheinen. Man wird sagen, er sei, philosophisch betrachtet, nur ein leeres Geschwätz. Aber trotz alledem schwingt auch in protestantischen Ländern das Leben weiter und erreicht seine Ziele. Ich wage zu hoffen, daß auch dem philosophischen Protestantismus ein ähnliches Gedeihen bestimmt ist.

Vierte Vorlesung.

Einheit und Vielheit.

Wir haben in der letzten Vorlesung gesehen, daß die pragmatische Methode, wenn sie es mit gewissen Begriffen zu tun hat, nicht in bewundernder Betrachtung die endgültige Lösung sucht; sie stürzt sich vielmehr mitten in den Strom der Erfahrung und erweitert mit Hilfe dieser Begriffe die Perspektiven. Zweck, Willensfreiheit, der absolute Geist, Spiritualismus und nicht Materialismus, all das bedeutet einzig und allein eine bessere Verheißung für den Fortgang der Welt. Mögen diese Dinge wahr oder falsch sein, ihre Bedeutung ist dieser Meliorismus. Ich habe mir oft gedacht, daß das optische Phänomen, das man „totale Reflexion" nennt, ein gutes Symbol von Beziehungen zwischen abstrakten Ideen und konkreter Wirklichkeit abgeben könnte, so wie der Pragmatismus diese Beziehungen auffaßt. Halten wir ein Glas Wasser etwas über unsern Augen und schauen wir hinauf durch das Wasser auf seine Oberfläche, oder noch besser, schauen wir durch die ebene Wand eines Aquariums. Wir werden dann ein ganz besonders helles Bild, sagen wir einer Kerzenflamme oder irgend eines anderen Gegenstandes sehen, der sich auf der entgegengesetzten Seite des Glasgefäßes befindet. Kein Strahl wird unter diesen Umständen über die Oberfläche des Wassers hinausgehen; jeder Strahl wird vollständig in die Tiefe hinein reflektiert. Nehmen wir nun an, das Wasser stelle die Welt der sinnlichen Tatsachen,

die darüber befindliche Luft die Welt der abstrakten Ideen dar. Beide Welten sind zweifellos wirklich, und beide stehen in Wechselwirkung. Aber die Wechselwirkung findet nur an der Grenzfläche statt; der Ort für alles, was wir erleben, was uns widerfährt, ist, soweit lebendige Erfahrung in Betracht kommt, das Wasser. Wir sind wie Fische, die in dem Meere der Sinneswahrnehmung schwimmen, begrenzt nach obenhin von dem höhern Element, aber unfähig, dieses Element rein einzuatmen und zu durchdringen. Wir beziehen freilich unsern Sauerstoff daher, wir kommen mit dem höheren Element unaufhörlich bald da, bald dort in Berührung, und jedesmal, wenn wir damit in Berührung kommen, kehren wir in unser Wasser zurück mit neuer Direktive und mit neuer Kraft für unsern Weg. Die abstrakten Ideen, aus denen die Luft besteht, sind für unser Leben unentbehrlich, wir können sie aber nicht unmittelbar einatmen, und ihre Tätigkeit besteht nur in ihrer richtunggebenden Funktion. Jeder Vergleich hinkt, aber dieser nimmt meine Phantasie gefangen. Er zeigt, wie etwas, das für sich zum Leben nicht ausreicht, trotzdem in wirksamer Weise das Leben zu bestimmen vermag.

In dieser Stunde möchte ich die pragmatische Methode durch eine weitere Anwendung derselben illustrieren. Ich möchte mit ihrer Hilfe das alte Problem der Einheit und der Vielheit beleuchten. Ich vermute, daß dieses Problem nur wenigen von Ihnen schlaflose Nächte bereitet hat, und ich würde mich nicht wundern, wenn mir einige von Ihnen sagten, sie hätten sich überhaupt noch niemals den Kopf darüber zerbrochen. Ich selbst bin durch langes Nachsinnen über dieses Problem zu der Ansicht gekommen, daß unter allen philosophischen Problemen dieses das Zentralste ist, und zwar deshalb zentral, weil es so fruchtbar ist. Ich will damit sagen, daß, wenn Sie von einem Menschen wissen, ob er ein entschiedener Monist oder ein entschiedener Pluralist ist, Sie von seinen übrigen Ansichten mehr wissen, als

wenn Sie ihm einen anderen Namen geben, der auf — ist endigt. Der Glaube an die Einheit und der Glaube an die Vielheit, das ist diejenige Einteilung, die die größte Zahl von Folge-Unterschieden enthält. Gestatten Sie mir also eine Stunde lang, den Versuch zu unternehmen, Sie selbst mit meinem Interesse für dieses Problem zu erfüllen.

Man hat die Philosophie oft definiert als das Erforschen oder als das Schauen der Einheit des Universums. Nur wenige bekämpfen diese Definition, die ja auch so weit richtig ist; denn die Philosophie hat vor allem ihr Interesse für die Einheit bekundet. Wie steht es aber mit der Mannigfaltigkeit der Dinge? Ist das eine so unwichtige Sache? Wenn wir, statt das Wort Philosophie zu brauchen, ganz im allgemeinen von unserem Intellekt und von seinen Bedürfnissen sprechen, dann sehen wir bald, daß Einheit nicht sein einziges Bedürfnis ist. Bekanntschaft mit den einzelnen Tatsachen wird als ein ebenso unentbehrliches Zeichen geistiger Größe betrachtet, wie die Vereinigung dieser Tatsachen zu einem System. Der enzyklopädische, der philologische Geistestypus, der eigentliche Gelehrte im engern Sinne hat neben dem Philosophen immer auch Anerkennung gefunden. Das, worauf unser Intellekt tatsächlich hinzielt, das ist weder Mannigfaltigkeit, noch Einheit, sondern Totalität.[1]) Dabei ist aber die Kenntnis der verschiedenen Formen des Wirklichen ebenso wichtig, wie die Einsicht in ihren Zusammenhang. Das Interesse für das Einzelne hält gleichen Schritt mit der Lust am Systematisieren.

Trotz dieser zweifellosen Tatsache hat doch immer die Einheit der Dinge für erhabener gegolten als ihre Mannigfaltigkeit. Wenn ein junger Mann zum erstenmal den Gedanken erfaßt, daß die ganze Welt eine große Einheit bildet, deren Teile sich miteinander und ineinander bewegen, dann

[1]) Vgl. *A. Bellanger*, Les concepts de cause et l'activité intentionnelle de l'esprit. Paris, Alcan 1905 p. 79ff.

hat er das Gefühl, als habe er eine große Einsicht gewonnen, und blickt voll Stolz auf diejenigen herab, die diesen erhabenen Gedanken noch nicht kennen. Der Monismus ist in dieser abstrakten Form, in der man ihn meist zuerst kennen lernt, so verschwommen, daß es kaum der Mühe lohnt, ihn verstandesmäßig zu verfechten. Dennoch ist unter Ihnen vielleicht kein Einziger, dem dieser Gedanke nicht in irgend einer Art lieb geworden wäre. Eine Art von abstraktem Monismus, eine gefühlsmäßige Reaktion auf den Gedanken der Einheit, als ob diese Einheit ein Charakterzug der Welt wäre, der nicht etwa mit ihrer Vielheit in Parallele zu setzen wäre, sondern eine weit höhere, eine weit größere Erhabenheit besitzt, ein solcher Monismus ist in gebildeten Kreisen so vorherrschend, daß man sagen kann, es sei dies bereits ein philosophischer Gemeinplatz. „Natürlich ist die Welt eine Einheit," sagen wir, „wie könnte sie sonst eine Welt sein?" Die Empiristen sind in diesem abstrakten Sinn in der Regel ebenso stramme Monisten wie die Rationalisten.

Der Unterschied ist nur der, daß die Empiristen nicht so verblendet sind. Die Einheit macht sie nicht blind für alles andere, läßt sie das Interesse für Einzeltatsachen nicht verlieren. Dagegen gibt es Rationalisten, die diese abstrakte Einheit mystisch deuten, alles andere darüber vergessen, sie als ein Prinzip behandeln, das man bewundern und göttlich verehren muß, und so kommen sie in ihrem Denken zu einem vollkommenen Stillstand.

„Die Welt ist Eins." — Diese Formel kann eine Art von Zahlenmystik sein. Drei und sieben wurden zwar als heilige Zahlen angesehen. Aber warum soll, allgemein betrachtet, „Eins" erhabener sein als „Dreiundvierzig" oder als „Zwei Millionen und zehn"? Diese verschwommene Überzeugung von der Einheit der Welt hat so wenig Greifbares, daß wir kaum wissen, was wir damit meinen.

Der einzige Weg, auf dem wir mit unserem Begriffe vorwärts kommen, ist der der pragmatischen Methode. Zu-

gegeben, die Einheit der Welt existiert, was für tatsächliche Unterschiede werden sich daraus ergeben? In welcher Form werden wir diese Einheit erkennen? Die Welt ist Eins, aber in welcher Weise Eins? Was ist für uns der praktische Wert der Einheit?

Indem wir solche Fragen stellen, gelangen wir von der Verschwommenheit zur Klarheit, vom Abstrakten zum Konkreten. Mehrere Auffassungen kommen in Sicht, bei denen die Einheit als Prädikat der Welt praktische Unterschiede zur Folge hat. Ich will die nächstliegenden unter diesen Auffassungen der Reihe nach durchgehen.

1. Die Welt ist zum mindesten insofern Eins, als sie ein einheitlicher Gegenstand des Denkens ist. Wäre ihre Vielheit so unheilbar, daß sie keine wie immer geartete Vereinigung ihrer Teile gestattete, dann könnte auch unser Geist ihre Gesamtheit nicht auf einmal erfassen, er wäre dann wie ein Auge, das zu gleicher Zeit nach entgegengesetzten Richtungen blicken wollte. Tatsächlich aber glauben wir, mit unsern abstrakten Begriffen „Welt" oder „Universum" das Ganze zu umfassen, und erheben damit ausdrücklich den Anspruch, daß kein Teil darin fehlen soll. Eine derartige Einheit des Gedankens enthält offenbar noch gar keine spezielle Vereinheitlichung. Ein „Chaos" zeigt ebensoviel Wort-Einheit wie ein Kosmos. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß viele Monisten den Sieg ihrer Ansicht gesichert glauben, wenn ein Pluralist sagt: „Das Universum ist eine Vielheit." „Das Universum" frohlocken sie. „Seine eigene Rede verrät ihn, sein eigener Mund legt für ihn das Bekenntnis zum Monismus ab." Lassen wir meinetwegen die Dinge so weit eine Einheit sein. Wir können ja der Vielheit der Dinge so ein Wort wie „Universum" anheften, aber was kommt dabei heraus? Es bleibt immer noch festzustellen, ob die Dinge auch in einem weiteren und in einem viel volleren Sinne eine Einheit sind.

2. Sind sie z. B. ein Kontinuum? Können wir von einem Ding zum andern gelangen und dabei immer in unserer Welt bleiben, ohne Gefahr herauszufallen? Mit andern Worten: hängen die Teile der Welt zusammen, oder sind sie wie losgelöste Sandkörner?

Auch Sandkörner hängen durch den Raum zusammen, in den sie eingebettet sind, und wenn wir uns irgendwie durch diesen Raum hindurch bewegen können, so können wir ohne Unterbrechung vom Sandkorn Nr. 1 zum Sandkorn Nr. 2 gelangen. Raum und Zeit sind also Vehikel der Kontinuität, mittelst deren die Teile der Welt zusammenhängen. Die praktische Bedeutung dieser Vereinigungsformen ist für uns unermeßlich. Unser ganzes motorisches Leben ist darauf gegründet.

3. Es gibt unter den Dingen noch unzählige andere Wege praktischer Kontinuität. Man kann Wirkungslinien ziehen, durch die sie zusammenhängen. Folgen wir irgend einer solchen Wirkungslinie, so kommen wir von einem Ding zum andern, bis wir vielleicht einen ansehnlichen Teil des Universums durchmessen haben. Schwerkraft und Wärmeleitung sind, soweit die physische Welt in Betracht kommt, solche allverbindende Wirkungslinien. Elektrische, optische und chemische Vorgänge bewegen sich ebenso in bestimmten Wirkungslinien. Aber dunkle und träge Körper können die Kontinuität unterbrechen, so daß wir um dieselben herumgehen oder die Richtung des Vorschreitens ändern müssen, wenn wir weiter kommen wollen. Praktisch haben wir damit unsere Welteinheit verloren, soweit diese durch die ursprünglichen Wirkungslinien bestimmt war.

Es gibt unzählige Arten von Verbindungen zwischen einzelnen Dingen, und die Gesamtheit dieser Verbindungen bildet eine Art von System, wodurch die Dinge miteinander verbunden werden. So sind die Menschen durch ein weites Netz von Bekanntschaft miteinander verbunden. *Brown*

kennt *Jones*, *Jones* kennt *Robinson* usw. Wenn wir nun unsere Mittelmänner richtig wählen, so können wir eine Botschaft von *Jones* zur Kaiserin von China oder zu dem Häuptling der afrikanischen Zwerge oder zu irgend einer andern Person auf der bewohnten Erde gelangen lassen. So wie wir aber bei diesem Experiment auch nur einen Mann unrichtig wählen, so ist die Reihe wie durch einen Nichtleiter unterbrochen. Auf das Bekanntschaftssystem pfropft sich gleichsam das auf, was man Liebessystem nennen könnte. A liebt (oder haßt) B. B liebt (oder haßt) C usw. Allein diese Systeme sind kleiner als das große Bekanntschaftssystem, welches sie ja zur Voraussetzung haben.

Menschliche Bemühungen sind darauf gerichtet, die Welt in bestimmter systematischer Weise täglich mehr zu vereinheitlichen. Systeme von Kolonien, von Postverbindungen, von Konsularvertretungen, von Handelsverbindungen werden gegründet, deren Teile bestimmten Wirkungslinien folgen, die sich innerhalb des Systems immer weiter verbreiten, aber nicht über das System hinausreichen. Das Ergebnis dieser Vereinheitlichungen sind kleine Zusammenhänge zwischen einzelnen Teilen der Welt innerhalb der größeren Zusammenhänge, kleine Welten, nicht bloß in Gedanken, sondern in Wirklichkeit zur Einheit zusammengeschlossen, innerhalb des großen Universums. Jedes solche System stellt einen bestimmten Typus und einen bestimmten Grad der Vereinheitlichung dar, da seine Teile durch eine ganz spezielle Art von Beziehungen zusammengehalten werden, und derselbe Teil kann in mehreren Systemen vorkommen, so wie ein und derselbe Mensch verschiedene Ämter bekleiden und Mitglied mehrerer Klubs sein kann. Von diesem „systematischen" Gesichtspunkte betrachtet, besteht der pragmatische Wert der Welteinheit eben darin, daß solche Verbindungsnetze tatsächlich und wirklich vorhanden sind. Einige sind mehr, andere weniger umfassend und ausgedehnt. Sie sind übereinander geschichtet und lassen keinen in ihrem Bereiche

befindlichen bestimmten Teil der Welt sich ihnen entziehen. Es gibt zwar ungemein viel Verbindungslosigkeit in der Welt, denn die Wirkungs- und Verbindungslinien der Systeme bewegen sich in streng exklusiven Richtungen, aber trotzdem ist jedes Ding in der Welt von irgend einem andern Dinge beeinflußt, wenn man nur den richtigen Verbindungsweg herausfindet. Grob genommen und allgemein gesprochen, kann man sagen, daß alle Dinge miteinander irgendwie zusammenhängen, und daß die Welt tatsächlich aus einem System von Netzen und Verkettungen besteht, die aus ihr ein Kontinuum und eine Art von „Integration" machen. Jede wie immer geartete Wirkungslinie trägt dazu bei, die Welt zur Einheit zu machen, insofern wir diesen Wirkungslinien von Punkt zu Punkt folgen können. Wir können dann in dieser Beziehung und genau in dem Umfang, in dem die Wirkungslinien vorhalten, sagen: „Die Welt ist eine Einheit." Insofern aber diese Wirkungslinien nicht vorhalten, ist die Welt eben so entschieden keine Einheit. Es gibt keine Art von Verbindung, die nicht versagt, wenn wir statt eines Leiters einen Nichtleiter wählen. Wir müssen dann schon beim ersten Schritt Halt machen und müssen die Welt, von diesem Gesichtspunkt aus, als reine Vielheit bezeichnen. Wenn unser Verstand sich für Trennungen ebenso interessiert hätte wie für Verbindungen, dann hätte die Philosophie mit demselben Erfolge die Nichteinheit der Welt verkündet.

Der wichtigste Punkt, den wir konstatieren müssen, ist der, daß Einheit und Vielheit vollkommen gleichberechtigt nebeneinander stehen. Keines von beiden ist ursprünglicher, wesentlicher oder erhabener als das andere. Es ist genau so wie mit dem Raume. Der Raum trennt die Dinge genau ebenso voneinander, wie er sie verbindet, aber manchmal kommt die eine Funktion und manchmal die andere deutlicher zum Bewußtsein. Wenn wir es nun im allgemeinen mit der Welt der Wirkungslinien zu tun haben, so brauchen wir das

eine Mal einen Leiter, das andere Mal einen Nichtleiter, und die Weisheit besteht darin, im geeigneten Moment zu wissen, was ein Leiter und was ein Nichtleiter ist.

4. Alle diese Systeme der Beeinflussungen und der Nicht-Beeinflussungen können dem allgemeinen Problem der kausalen Einheit der Welt eingeordnet werden. Falls die kleinen kausalen Verkettungen der Dinge zu einem gemeinsamen kausalen Ursprunge, zu einer großen ersten Ursache alles Seienden konvergieren sollten, dann könnte man von der absoluten kausalen Einheit der Welt sprechen. Gottes „Werde" am Schöpfungstag hat in der traditionellen Philosophie als eine solche absolute Ursache, als solch gemeinsamer Ursprung gegolten. Der transzendentale Idealismus, der „Schaffen" in „Denken" (oder „Wille zum Denken") übersetzt, nennt den göttlichen Akt lieber „ewig" als „ursprünglich". Aber die Vereinheitlichung der Vielheit ist dabei eine ebenso absolute: die Vielheit wäre nicht, wenn das Eine nicht wäre. Diesem Begriffe der ursprünglichen Einheit aller Dinge ist immer die pluralistische Denkweise gegenübergestanden, die eine ewige, selbständige Vielheit in der Gestalt von Atomen oder auch in der Gestalt von geistigen Einheiten annimmt. Die Alternative hat zweifellos pragmatische Bedeutung, aber vielleicht ist es besser, wir lassen in diesen Vorlesungen die Frage nach der Einheit des Ursprungs unerledigt.

5. Die wichtigste Verbindung, die zwischen den Dingen besteht, ist, pragmatisch gesprochen, ihre generische Einheit. Die Dinge sind zu Gattungen vereinigt, es gibt viele Exemplare in jeder Gattung, und was sich aus der Gattung für ein Exemplar schließen läßt, das gilt auch für jedes andere Exemplar dieser Gattung. Wir können uns leicht vorstellen, daß jede Tatsache in der Welt allein da wäre, d. h. daß sie von jeder andern Tatsache verschieden und einzig in ihrer Art wäre. In einer solchen Welt von lauter Singularitäten wäre unsere Logik nutzlos, denn die Tätigkeit der Logik

besteht darin, vom Einzelnen das zu prädizieren, was von der Gattung wahr ist. Wenn keine zwei Dinge in der Welt einander gleich wären, so könnten wir aus unseren vergangenen Erfahrungen nicht auf die zukünftigen schließen. Das Vorhandensein von so viel generischer Einheit ist somit die bedeutsamste pragmatische Spezialisierung dessen, was der Satz: „Die Welt ist eine Einheit" bedeutet. Absolute generische Einheit würde herrschen, wenn es eine höchste Gattung gäbe, unter die alle Dinge ausnahmslos subsumiert werden könnten. „Seiendes", „Denkbares", „Erfahrung" wären Kandidaten für diese Stellung. Ob es pragmatisch von Bedeutung ist, welches dieser Worte wir wählen, ist eine andere Frage, die ich jetzt lieber unerledigt lasse.

6. Eine andere Spezialisierung der Bedeutung des Satzes: „Die Welt ist eine Einheit" ist die „Einheit des Zweckes". Eine ungemein große Zahl von Dingen dient einem gemeinsamen Zweck. Alle von Menschen geschaffenen Systeme, administrative, industrielle, militärische u. a. m. sind nur da um des sie beherrschenden Zweckes willen. Jedes Lebewesen verfolgt seine eigenen besonderen Zwecke. Diese können je nach der Stufe der Entwicklung zu Gesamt- oder Stammeszwecken zusammenwirken. Kleinere Zwecke werden von größern umfaßt, bis ein absolut einheitlicher, endgültiger und höchster Zweck möglicherweise erreicht ist, dem alle Dinge ohne Ausnahme dienen. Ich brauche wohl nicht erst zu sagen, daß die gegebenen Erscheinungen mit einer solchen Anschauung im Widerspruch stehen. Jedes Ergebnis, so sagte ich in der dritten Vorlesung, kann ja im voraus abgezweckt worden sein, aber kein Ergebnis, das wir in unserer Welt wirklich kennen, ist tatsächlich in all seinen Einzelheiten im Voraus abgezweckt worden. Menschen und Nationen treten auf den Plan mit dem unbestimmten Gedanken, reich, groß oder gut zu werden. Jeder Schritt, den sie tun, bringt unvorhergesehene Zufälle zutage, versperrt frühere

Ausblicke, und so müssen die einzelnen Formen des allgemeinen Zweckes täglich geändert werden. Was am Ende erreicht wird, mag besser oder schlechter sein, als das was man sich vorgenommen hatte, immer aber ist es komplizierter und nicht dasselbe.

Unsere verschiedenen Zwecke geraten auch miteinander in Kampf. Kann man den einen Zweck nicht ganz eliminieren, so kommt ein Kompromiß zustande, und das Resultat ist wiederum von dem verschieden, was jeder einzelne Zweck von vornherein geplant hatte. Unbestimmt und allgemein gesprochen wird zwar viel von dem erreicht, was man sich vornimmt, aber trotzdem spricht alles dafür, daß unsere Welt in teleologischem Sinne noch nicht vollkommen vereinheitlicht ist und daß sie noch immer bemüht ist, diese Vereinheitlichung besser zu organisieren.

Jeder, der für die absolute teleologische Einheit der Welt eintritt, indem er behauptet, jeder einzelne Vorgang in der Welt diene nur einem einzigen Zweck, stellt damit ein willkürliches Dogma auf. Für die Theologen, die ein solches Dogma aufstellen, wird es, je genauer wir die widerstreitenden Interessen der einzelnen Teile der Welt kennen lernen, desto schwerer, einen solchen einheitlichen höchsten Zweck auch nur vorzustellen. Wir sehen zwar, daß manches Übel etwas Gutes im Gefolge hat, daß ein bitterer Zusatz den Grog schmackhafter macht und daß ein wenig Gefahr und Schwierigkeit unsere Kräfte in angenehmer Weise zu spornen geeignet ist. Wir können diese Erfahrungen ungefähr zu dem Satze verallgemeinern, daß die Übel in der Welt Mittel zu ihrer Vervollkommnung sind. Aber die Menge des Übels, das wir tatsächlich mit ansehen müssen, spottet aller menschlichen Duldsamkeit. Der transzendentale Idealismus in den Büchern eines *Bradley* und eines *Royce* bringt uns nicht weiter als uns schon das Buch Hiob brachte: Gottes Wege sind nicht unsere Wege, also laßt uns die Hand auf den Mund legen. Ein Gott, der in einem

solchen Übermaß von Gräßlichkeiten zu schwelgen vermag, ist kein Gott, an den sich menschliche Wesen um Hilfe wenden können. Mit andern Worten: Das Absolute mit seinem einheitlichen Zweck ist nicht die menschenähnliche Gottheit des Alltagsmenschen.

7. Es gibt auch eine ästhetische Einheit, die der teleologischen sehr ähnlich ist. Die Dinge erzählen eine Geschichte. Ihre Teile hängen zusammen, und es entsteht eine Art von Steigerung. Sie arbeiten einander ganz deutlich in die Hände. Wenn wir eine Reihe von Ereignissen retrospektiv betrachten, so können wir, wenn auch kein beherrschender Zweck zu erkennen ist, doch beobachten, daß die Vorgänge sich in dramatischer Form abspielen, indem sie einen Anfang, eine Mitte, ein Ende haben. Tatsächlich haben alle Geschichten ein Ende, und hier ist wieder der Gesichtspunkt der Vielheit der natürlichere. Die Welt ist voll von solchen Teilgeschichten, die miteinander parallel laufen, aber zu verschiedenen Zeiten anfangen und enden. Sie sind an einzelnen Punkten untereinander verwoben und verbunden, aber wir können sie in unserem Geiste doch nicht vollständig vereinheitlichen. Wenn ich Ihrer Lebensgeschichte nachgehe, muß ich meine Aufmerksamkeit für eine Zeit von meiner eigenen abwenden. Wer also behauptet, die ganze Welt erzähle nur eine einzige Geschichte, spricht eben wieder eines jener monistischen Dogmen aus, an die jeder auf seine eigene Gefahr glauben mag. Es ist sehr leicht, die Geschichte der Welt pluralistisch zu betrachten, wie ein Seil, von dessen einzelnen Fasern jede ihre besondere Geschichte erzählt. Dagegen ist es viel schwerer, jeden Querschnitt des Seiles als eine absolut einheitliche Tatsache zu betrachten und die ganze longitudinale Reihe zu einem einzigen Wesen zusammenzudenken, das ein ungeteiltes Leben führt. Wir können allerdings die Embryologie zur Hilfe heranziehen. Der Mikroskopiker macht hundert flache Querschnitte von demselben Embryo und vereinigt sie im Geiste dennoch zu

einem Ganzen. Allein die einzelnen Wesen dieser Welt sind dennoch, wie die Fasern des Seiles, voneinander getrennt und hängen nur in der Längsrichtung zusammen. Auch der Embryologe muß, wenn er der Entwicklung seines Gegenstandes nachgeht, die Geschichte jedes Organs getrennt behandeln. Absolute ästhetische Einheit ist demnach wieder nur ein abstraktes Ideal. Die Welt erscheint mehr episch als dramatisch.

Wir sehen also, wie die Welt durch ihre verschiedenen Verbindungssysteme, ihre Gattungen und ihre Zwecke vereinheitlicht wird. Daß es tatsächlich mehr Einheit gibt, als offen zutage tritt, ist zweifellos wahr. Daß es einen einzigen beherrschenden Zweck, ein System, eine Gattung, eine Geschichte geben kann, ist eine berechtigte Hypothese. Ich sage nur, daß es vorschnell wäre, dies dogmatisch zu behaupten, bevor wir bessere Beweise dafür haben, als dies bis jetzt der Fall ist.

8. Das große monistische Denkmittel ist seit hundert Jahren der Begriff des einen Denkers. Die Vielheit existiert nur als Gegenstand seines Bewußtseins, existiert, wenn man will, in seinem Traum; so wie er die Dinge denkt, haben sie einen einheitlichen Zweck, bilden sie ein System und erzählen nur eine einzige Geschichte. Dieser Begriff der allumfassenden noëtischen Einheit ist die höchste Errungenschaft der intellektualistischen Philosophie. Diejenigen, die an das Absolute — so nennen sie den Alldenker — glauben, sagen gewöhnlich, daß sie dies aus zwingenden Gründen tun, denen sich jeder klare Denker gefangen geben müsse. Der Begriff des Absoluten hat weitreichende praktische Wirkungen, auf die ich zum Teil in der zweiten Vorlesung aufmerksam gemacht habe. Viele wichtige praktische Unterschiede werden gewiß für uns aus der Wahrheit dieses Begriffes folgen. Ich kann mich hier auf all die logischen Beweise für die Existenz eines solchen Wesens nicht einlassen, ich kann nur sagen, daß keiner der-

selben mir zwingend erscheint. Ich werde deshalb den Begriff eines Alldenkers[1]) einfach als eine Hypothese behandeln, der in logischer Hinsicht die pluralistische Auffassung vollkommen gleichberechtigt ist. Diese Auffassung behauptet, daß es keinen Standpunkt, keinen Brennpunkt der Erkenntnis gibt, von dem aus der gesamte Inhalt der Welt mit einem Blick zu überschauen wäre. „Das Bewußtsein Gottes," sagt Professor *Royce*, „bildet in seiner Gänze einen einzigen lichtvollen, bewußten Augenblick." Das ist die Denkeinheit, an der der Rationalismus festhält. Der Empirismus hingegen begnügt sich mit der Art von Denkeinheit, die uns Menschen vertraut ist. Jedes Ding wird von irgend einem zugleich mit etwas anderem gedacht. Die Denker selbst können dabei letzten Endes eine nicht weiter zurückführbare Vielheit sein. Der größte Denker unter ihnen kann doch nicht das Ganze denken, ja nicht einmal alles, was er weiß, in einem einzigen Akte denken; er kann ja der Vergeßlichkeit unterworfen sein. In jedem Falle bleibt die Welt ein gedachtes Universum. Seine Teile sind durch das Denken verbunden, nur ist in dem einen Falle das Denken absolut vereinheitlicht, in dem andern Falle sind die Gedanken aneinander gereiht und übereinander geschichtet.

Der Begriff eines momentanen oder ewigen Bewußtseins — beide Eigenschaftswörter bedeuten hier dasselbe — ist, wie ich sagte, die große intellektualistische Errungenschaft unserer Zeit. Dieser Gedanke hat den Begriff der Substanz ausgemerzt, auf den frühere Philosophen so viel Gewicht legten, durch den so viel vereinheitlichende Arbeit geleistet wurde. Ich meine jene allgemeine Substanz, die

---

[1]) Der englische Ausdruck All-knower entspricht genau dem, was die Idealisten Deutschlands das Universal-Bewußtsein oder das „Bewußtsein überhaupt" nennen. Die Unbeweisbarkeit, ja Unvorstellbarkeit dieses Begriffes habe ich selbst dargelegt in meinem Buche „Der kritische Idealismus und die reine Logik" (1905) S. 63ff.
Anm. des Übersetzers.

allein an und für sich existiert, von der die Einzeltatsachen der Erfahrung nur Formen sind, denen sie den Halt gibt. Der Substanzbegriff ist der pragmatischen Kritik der englischen Schule erlegen. Er erscheint jetzt nur noch als ein anderer Name für die Tatsache, daß die Phänomene tatsächlich in Gruppen gegeben sind, eben die Gruppen, in denen wir endliche Denker die Elemente wahrnehmen und zusammendenken. Die Formen der Verbindung sind dabei ebenso Teile der Erfahrung, wie die Namen, die die Elemente zusammenfassen, und es ist eine große pragmatische Errungenschaft des neueren Idealismus, den Zusammenhang der Welt auf diese direkt vorstellbare Art herzustellen, statt ihre Einheit daraus abzuleiten, daß ihre Teile in einem unvorstellbaren Prinzip hinter der Szene inhärieren.

Die Welt ist somit soweit eine Einheit, als wir von ihren Verkettungen erfahren, eine Einheit infolge der bestimmten Verbindungen, die zutage treten. Sie ist aber auch wieder keine Einheit infolge der vielen bestimmten Trennungen, die wir finden. Die Einheit und die Vielheit der Welt besteht in Beziehungen, die gesondert voneinander bezeichnet werden können. Sie ist weder schlechthin ein Universum, noch schlechthin ein Multiversum. Dabei ergeben sich aus den verschiedenen Arten der Einheit ebensoviele deutlich abgegrenzte Aufgaben für die wissenschaftliche Arbeit, die all diese Verbindungsformen genau zu untersuchen hat. Die pragmatische Frage: „Wie ist die Einheit zu denken? Was für praktische Unterschiede kommen dabei heraus?“ erspart uns jede fieberhafte Erregung über diese Einheit als ein Prinzip der Erhabenheit und führt uns mit ruhigem Kopf mitten in den Strom der Erfahrung hinein. In diesem Strome kann sich allerdings mehr Verbindung und Einheit zeigen, als wir jetzt vermuten, allein nach pragmatischen Prinzipien sind wir nicht berechtigt, in irgend einer Beziehung absolute Einheit von vornherein zu behaupten.

Sich klar vorzustellen, was die absolute Einheit bedeutet,

ist so schwer, daß wahrscheinlich die meisten von Ihnen mit der nüchternen Stellungnahme, zu der wir gelangt sind, zufrieden sein werden. Vielleicht gibt es aber trotzdem unter Ihnen noch einige radikalmonistische Seelen, die sich nicht damit zufrieden geben wollen, daß Einheit und Vielheit gleichberechtigt bleiben. Eine Einheit, die verschiedene Grade und verschiedene Formen hat, eine Einheit, die durch Nichtleiter unterbrochen wird, die nur vom Nächsten zum Nächsten reicht, und in vielen Fällen nur äußerliche Verwandtschaft, nicht ein inneres Band bedeutet, eine Einheit die nur Verkettung ist, alles dies scheint Ihnen nur eine Halbheit im Denken. Die Einheit der Dinge ist etwas Höheres als die Vielheit, und deshalb muß sie, das ist Ihre Überzeugung, in tieferem Sinne wahr sein und die höhere Wirklichkeit der Welt darstellen. Der pragmatische Gesichtspunkt ergibt eine nur unvollkommen rationalisierte Welt. Die wahre Welt muß eine unbedingte Einheit des Seienden bilden, deren Teile durch und durch ineinander verschlungen sind. Nur so können wir unsere Welt als vollständig rationalisiert betrachten.

Es ist gewiß kein Zweifel, daß diese ultra-monistische Denkweise für manche Geister sehr viel bedeutet. „Ein Leben, eine Wahrheit, eine Liebe, ein Prinzip, ein Gut, ein Gott" — ich zitiere aus einem der christlichen Flugblätter, die mir die Post täglich ins Haus bringt. — Ein solches Glaubensbekenntnis hat sonder Zweifel einen pragmatischen Gefühlswert, und sonder Zweifel trägt das Wort „Ein" zu diesem Gefühlswert ebensoviel bei wie die andern Worte. Wenn wir aber den Versuch machen, verstandesmäßig festzustellen, was eine solche Überfülle von Einheit für uns bedeuten kann, so müssen wir wieder auf unsere pragmatischen Bestimmungen zurückkommen. Der Sinn dieser Einheit kann wieder kein anderer sein als die einheitliche Benennung oder die Gesamtsumme aller konstatierbaren besonderen Verbindungen und Verkettungen oder endlich ein allumschließendes Prinzip der Verbindung, ein einheitlicher

Ursprung, ein einheitlicher Zweck, oder ein einziger Denker. Für diejenigen, die die Einheit intellektualistisch fassen, ist es immer der einheitliche Denker. Dieser schließt die andern Verbindungsformen ein. In seiner Welt sind alle Teile zu einem logisch-ästhetisch-teleologischen Einheitsbilde vereinigt, das sein ewiger Traum ist.

Das Weltbild des absoluten Geistes klar vorzustellen, ist jedoch für uns so ganz unmöglich, daß wir wohl mit Recht vermuten dürfen, die Autorität, die der absolute Monismus zweifellos besitzt und für manche Menschen wahrscheinlich immer besitzen wird, habe ihre Kraftquelle nicht im Verstande, sondern ruhe vielmehr auf mystischer Grundlage. Man muß ein Mystiker sein, um den absoluten Monismus richtig zu deuten. Mystische Seelenzustände jeder Art führen, wie die Geschichte zeigt, wenn auch nicht immer, so doch meistens zu einer monistischen Weltanschauung. Es ist hier nicht der Ort, das Thema Mystizismus im allgemeinen zu erörtern, aber um klar zu machen, was ich meine, will ich nur ein einziges, mystisches Glaubensbekenntnis anführen. Das Muster aller monistischen Systeme ist die Vedanta-Philosophie Indiens, und das Muster eines vedantistischen Missionärs war der verstorbene *Swami Vivekananda*, der vor einigen Jahren unser Land besuchte. Die Methode der Vedantalehre ist die mystische Methode. Man argumentiert nicht, sondern wenn man eine bestimmte Schulung durchgemacht hat, dann sieht man, und wenn man gesehen hat, kann man die Wahrheit verkünden. In einer von seinen Vorlesungen verkündet *Vivekananda* folgendermaßen die Wahrheit:

„Wo gibt es noch ein Leid für den, der diese Einheit in der Welt erschaut, die Einheit des Lebens, die Einheit aller Dinge? Diese Trennung zwischen Mann und Mann, Mann und Weib, Mann und Kind, zwischen Volk und Volk, Erde und Mond, Mond und Sonne, diese Trennung zwischen Atom und Atom ist die wirkliche Ursache alles Leidens,

und das Vedanta sagt, diese Trennung existiert nicht, ist nicht wirklich. Sie ist nur scheinbar, nur an der Oberfläche. Im Herzen der Dinge ist eitel Einheit. Wenn du in dich hineingehst, findest du diese Einheit von Mann und Mann, Weibern und Kindern, Rassen und Rassen, Hoch und Niedrig, Reich und Arm, Göttern und Menschen. Alles ist Eines, auch die Tiere, wenn du tief genug dringst, und wer soweit gelangt ist, der hat keine Täuschung mehr. Wo gäbe es noch eine Täuschung für ihn? Was kann ihn täuschen? Er kennt die Wirklichkeit eines jeden Dinges, das Geheimnis eines jeden Dinges. Wo gibt es ein Leid für ihn? Was kann er noch begehren ? Er hat die Wirklichkeit eines jeden Dinges durchdrungen bis hin zu dem Herrn, zum Mittelpunkt, zur Einheit aller Dinge, und das ist ewige Seligkeit, ewige Erkenntnis, ewiges Leben. Weder Tod noch Krankheit, noch Kummer noch Leid noch Unzufriedenheit ist da zu finden. Im Mittelpunkt, in der Wirklichkeit ist niemand zu betrauern, niemand zu beklagen. Er hat jedes Ding durchdrungen, das reine Eine, das Formlose, das Körperlose, das Fleckenlose. Er, der Wissende, Er, der große Dichter, der Selbstexistierende, Er, der jedem gibt, was er verdient."

Beachten Sie, wie radikal hier der Monismus ist. Trennung wird nicht durch das Eine überwunden, ihre Existenz wird geleugnet. Es gibt kein Vieles. Wir sind nicht Teile des Einen: es hat keine Teile. Da wir nun in gewissem Sinne doch unleugbar existieren, so kann es nicht anders sein, als daß jeder von uns das Eine ist, unteilbar und ganz. Ein absolut Eines und ich dieses Eine. Wir haben hier zweifellos eine Religion, die, gefühlsmäßig betrachtet, einen großen pragmatischen Wert hat; sie verleiht eine geradezu verschwenderische Fülle von Sicherheit, wie dies *Swami* an einer andern Stelle ausführt:

„Wenn der Mensch sich selbst Eins sieht mit dem unendlichen Wesen der Welt, wenn alle Trennung aufgehört hat, wenn alle Männer, alle Weiber, alle Engel, alle Götter, alle

Tiere, alle Pflanzen, die ganze Welt, wenn all das zur Einheit zusammengeschmolzen ist, dann verschwindet alle Furcht. Wer wäre zu fürchten? Kann ich mich selbst verletzen? Kann ich mich selbst töten? Kann ich mich selbst schädigen? Fürchtest du dich selbst? Dann wird aller Kummer verschwinden. Was kann mir Kummer machen? Ich bin das einzig Existierende im Universum. Dann wird alle Eifersucht verschwinden. Auf wen soll ich eifersüchtig sein? auf mich selbst? Dann werden alle bösen Gefühle verschwinden. Gegen wen sollte ich böse Gefühle hegen? gegen mich selbst? Es gibt ja niemanden in der Welt außer mir. Tilget sie aus diese Unterschiede, tilget ihn aus diesen Aberglauben, daß da Vieles ist. Wer in dieser Welt des Vielen das Eine sieht, wer in dieser Masse des Empfindungslosen das eine empfindende Wesen sieht, wer in dieser Welt des Schattens dieses Wirkliche erfaßt, dem wird ewiger Friede zuteil, sonst Keinem, sonst Keinem!"

Wir haben alle ein Ohr für diese monistische Musik; sie erhebt und beruhigt. Wir tragen alle den Keim des Mystizismus in uns. Wenn unsere Idealisten ihre Argumente für das Absolute vorbringen und sagen, daß, sowie man an einem Punkte die geringste Vereinigung zugibt, absolute Einheit logisch daraus folgt, und daß die geringfügigste Trennung, die an einem Punkte zugegeben wird, vollständige und unheilbare Uneinheit logisch zur Folge hat, so kann ich nicht umhin, zu vermuten, daß die schwachen Punkte ihres logischen Beweisverfahrens gegen ihre eigene Kritik gefeit sind durch ein mystisches Gefühl, welches verlangt, daß die absolute Einheit, logisch oder nicht logisch um jeden Preis wahr sei. Moralische Trennung wird jedenfalls durch Einheit überwunden. In der Leidenschaft der Liebe haben wir den mystischen Keim, aus dem die vollständige Einheit alles empfindenden Lebens hervorwachsen kann. Dieser mystische Keim erwacht in uns, wenn wir die monistischen Äußerungen hören, dieser läßt uns ihre Autorität anerkennen und

weist verstandesmäßigen Erwägungen bloß den zweiten Platz zu.

Ich will in dieser Vorlesung bei der religiösen und moralischen Seite der Frage nicht länger verweilen. In meinem letzten Vortrag wird mehr darüber zu sagen sein.

Sehen wir also für jetzt von der Autorität, die mystische Einsichten eventuell besitzen, ab, und betrachten wir das Problem des Einen und des Vielen rein verstandesmäßig; wir sehen dann deutlich genug, wie sich der Pragmatismus dazu stellt. Mit seinem Kriterium der praktischen Unterschiede, nach dem die Theorien beurteilt werden, muß er den absoluten Monismus ebenso abschwören wie den absoluten Pluralismus. Die Welt ist insoweit eine Einheit, als ihre Teile durch bestimmte Verbindungen zusammenhängen. Sie ist aber genau so weit eine Vielheit, als irgend eine bestimmte Verbindung nicht besteht. Und schließlich wird sie durch die Verbindungssysteme, an denen menschliche Energie immer weiter baut, im Laufe der Zeit immer mehr vereinheitlicht.

Man kann sich neben der Welt, die wir kennen, andere Welten vorstellen, in denen die verschiedenen Stufen und Arten der Einheit verkörpert wären. Die niedrigste Stufe eines Universums wäre eine Welt des bloßen Nebeneinander, deren einzelne Teile nur durch das Bindewort „und" verknüpft wären. Eine solche Welt liegt sogar jetzt vor in der Vielheit des Innenlebens verschiedener Menschen. Die Räume und Zeiten meiner Phantasie, die Gegenstände und Vorgänge meiner Tagesträume sind nicht nur untereinander mehr oder weniger unzusammenhängend, sondern es fehlt ihnen vollständig jede Beziehung zu den ähnlichen Inhalten irgend eines fremden Bewußtseins. So wie wir hier sitzen, gehen unsere mannigfachen Träumereien müßig nebeneinander her, ohne Beeinflussung und Wechselwirkung. Sie existieren nebeneinander, aber ohne jede Anordnung und durch kein gemeinsames Behältnis zusammengehalten; sie

bilden die größte Annäherung an absolute „Vielheit", die wir vorstellen können. Wir können nicht einmal einen Grund ausfindig machen, warum man sie in eins zusammendenken sollte, und wenn sie zusammengedacht würden, so können wir noch weniger vorstellen, wie sie als ein systematisches Ganze sollten gedacht werden können.

Lassen wir aber unsere Empfindungen und körperlichen Bewegungen hinzutreten, und die Einheit steigt gleich auf eine höhere Stufe. Was wir sehen und hören und was wir tun, das fällt schon hinein in die Behältnisse von Zeit und Raum, in denen jeder Vorgang sein Datum und seine Stelle hat. Die Wahrnehmungen bilden „Dinge", gehören zu „Gattungen" und können in „Klassen" geordnet werden. Wir können weiter eine Welt von Dingen und Gattungen vorstellen, in der die uns so vertrauten kausalen Wechselwirkungen nicht vorhanden wären. Jedes einzelne Ding wäre da in bezug auf jedes andere ganz untätig und würde keinen Einfluß ausüben. Oder es könnte nur mechanische, aber keine chemischen Wirkungen geben. Solche Welten wären weit weniger vereinheitlicht als die unsere. Wiederum könnte es vollständige physikalisch-chemische Wechselwirkung geben, aber ohne menschliche Geister. Oder Geister, die ganz allein für sich wären, ohne soziales Zusammenleben. Oder wiederum ein soziales Zusammenleben bloß auf Grund von Bekanntschaft, aber ohne Liebe. Oder auch mit Liebe, aber ohne Bräuche und Einrichtungen, die dasselbe zu Systemen vereinigen. Keine dieser Stufen eines Universums wäre ganz irrational und ohne innere Verbindung, allein von einem höheren Standpunkt aus würden sie als minderwertig gelten. Wenn z. B. jemals zwischen unsern Geistern eine telepathische Verbindung hergestellt werden sollte, so daß wir unmittelbar wüßten oder unter gewissen Bedingungen unmittelbar wissen könnten, was jeder andere denkt, dann würde die Welt, in der wir jetzt leben, den Denkern jener (telepathischen) Welt als eine tiefere Stufe erscheinen.

679572 A

Da die gesamte vergangene Ewigkeit uns als Spielraum für unsere Vermutungen zur Verfügung steht, so dürfte die Frage berechtigt sein, ob die verschiedenen Arten der Vereinigung, die in der Welt, die wir bewohnen, heute verwirklicht sind, sich nicht möglicherweise in derselben Art allmählich entwickelt haben, wie wir menschliche Systeme infolge menschlicher Bedürfnisse sich entwickeln sehen. Wäre diese Hypothese berechtigt, dann würde die vollständige Einheit am Ende der Dinge und nicht am Anfang zu suchen sein. Mit anderen Worten: Der Begriff des „Absoluten" wäre durch den eines „Letzten" (Ultimate) zu ersetzen. Die beiden Begriffe hätten denselben Inhalt — das Maximum an Vereinheitlichung — aber ihre Zeitrelation wäre umgekehrt worden.[1])

Nachdem wir die Einheit der Welt nach pragmatischer Methode erörtert haben, können Sie sehen, warum ich in meiner zweiten Vorlesung mit Anlehnung an meinen Freund *Papini* sagte, der Pragmatismus l o c k e re alle unsere Theorien. Die Einheit der Welt ist meist nur abstrakt behauptet worden, und zwar so, als müßte jeder ein Idiot sein, der sie in Frage stellt. Das Temperament der Monisten war so heftig, daß sie zu Zeiten fast in Krämpfe verfielen; und diese Art, für eine Lehre einzutreten, ist mit vernünftiger Erörterung und genauer Unterscheidung schwer vereinbar. Speziell die Theorie des Absoluten sollte ein Glaubensartikel sein, der mit dogmatischer Unduldsamkeit festgelegt wurde. Das All-Eine, das erste in der Reihe des Seins und Wissens, an sich logisch notwendig, das alle geringeren Dinge in den Fesseln der Notwendigkeit gefangen hält, wie könnte dies All-Eine eine Milderung seiner inneren Starrheit gestatten? Die geringfügigste Andeutung einer Mehrheit, die kleinste Regung der Unabhängigkeit, mit der irgend ein Teil sich der Kontrolle des

---

[1]) Zu dem Begriff eines „Letzten" (ultimate) vgl. den Aufsatz „Aktivität und Substanz" in *F. C. S. Schillers* Buch „Humanism" (1903) p. 204 ff.

Ganzen entziehen wollte, würde die Einheit zerstören. Absolute Einheit verträgt keine Gradabstufung. Sie könnten ebenso gut absolute Reinheit für ein Glas Wasser in Anspruch nehmen, da es ja nur einen einzigen Cholerakeim enthalte. Die minimalste Unabhängigkeit eines noch so kleinen Teiles wäre für das Absolute so verhängnisvoll wie ein Cholerakeim.

Der Pluralismus andererseits hat kein Bedürfnis nach einem so dogmatischen und so rigoristischen Temperament. Sobald man nur irgend eine Trennung zwischen den Dingen zugibt, irgend eine Regung der Unabhängigkeit, etwas freies Spiel der Teile untereinander, irgend etwas wirklich Neues und Zufälliges, und wäre es noch so wenig, dann ist der Pluralismus reichlich zufrieden und gibt gern jedes Quantum wirklicher Einheit zu. Wieviel Einheit da ist, das ist nach der Ansicht des Pluralismus eine Frage, die nur empirisch entschieden werden kann. Der Bereich der Einheit mag enorm, mag kolossal sein, aber der absolute Monismus ist schon erschüttert, wenn man neben dieser Einheit das geringste Maß, die embryonalsten Anfänge, die fast schon verwischten Spuren einer Sonderung zugeben muß, die nicht überwunden ist.

Der Pragmatismus, der die letzte empirische Entscheidung über das Verhältnis von Einheit und Nicht-Einheit in den Dingen in Schwebe läßt, muß sich selbstverständlich auf die Seite des Pluralismus stellen. Eines Tages, das gibt er zu, kann totale Einheit, ein einziges Bewußtsein, ein einziger Ursprung und eine in jeder denkbaren Weise konsolidierte Welt sich als die annehmbarste Hypothese ergeben. Inzwischen aber muß die entgegengesetzte Hypothese von einer Welt, die noch nicht vollständig vereinheitlicht ist und vielleicht immer so bleiben wird, vollinhaltlich aufrecht erhalten werden. Diese letztere Hypothese ist die Lehre des Pluralismus. Da der absolute Monismus es ganz und gar verbietet, diese Hypothese auch nur ernstlich in Erwägung zu ziehn,

indem er sie von allem Anfang an als irrational brandmarkt, so ist es klar, daß sich der Pragmatismus vom absoluten Monismus abwenden und den mehr empirischen Weg des Pluralismus einschlagen muß.

Damit bleiben wir in der Welt des gesunden Menschenverstandes (Common sense), in der wir die Dinge teils vereinigt, teils getrennt antreffen. „Dinge" und ihre „Verbindungen" — was bedeuten diese Worte, wenn man pragmatisch mit ihnen operiert? In meiner nächsten Vorlesung will ich die pragmatische Methode auf die Philosophie des gesunden Menschenverstandes anwenden.

Fünfte Vorlesung.

Der Pragmatismus und der gesunde Menschenverstand (common sense).

Die Einheit der Welt, wie man sie gewöhnlich auffaßt, ist ein Prinzip, das in all seiner Erhabenheit vollkommen inhaltsleer ist. Wir haben in unserer letzten Vorlesung diese Betrachtungsweise aufgegeben und uns den speziellen Arten der Vereinigung zugewendet, die sich in der Welt entwickeln. Wir fanden, daß neben der Vereinigung auch mannigfache Arten von Sonderung existieren, die ebenso wirklich sind wie jene. Jede Art von Vereinigung und jede Art von Sonderung stellt an uns die Frage: „In welchem Umfang bin ich wahr?", und so haben wir als richtige Pragmatisten uns den Erfahrungen und den Tatsachen zuzuwenden.

Der Begriff der absoluten Einheit erhält sich trotzdem und zwar nimmt diese Hypothese heute die Form eines allwissenden Denkers an, der alle Dinge zu einem einzigen einheitlichen System verbunden sieht. Dieser Denker kann dabei noch immer entweder als ein Absolutes oder als ein Letztes (ultimate) gefaßt werden. Und gegenüber dieser Hypothese in ihren beiden Fassungen ist auch die Gegenhypothese berechtigt, daß das weiteste Gebiet des Wissens, das da war oder sein wird, immer noch irgendein Nichtwissen enthält. Irgendwelche Kleinigkeiten mögen sich auch da noch der Kenntnisnahme entziehen.

Das ist nun die Hypothese des noëtischen Pluralismus, die von den Monisten für so absurd erklärt wird. Da

wir uns aber, so lange die Tatsachen nicht entschieden haben, verpflichtet fühlen, den Pluralismus ebenso achtungsvoll zu behandeln wie den noëtischen Monismus, so zeigt es sich, daß unser Pragmatismus, obwohl er ursprünglich nichts ist als eine Methode, dennoch gezwungen ist, sich dem pluralistischen Standpunkt zu nähern. Es ist immerhin möglich, daß gewisse Teile der Welt mit gewissen andern Teilen nur so lose verknüpft sind, daß die Verbindung bloß durch das Bindewort „und" hergestellt wird. Diese Teile kommen und gehen, ohne daß die andern dadurch eine innere Veränderung erfahren. Diese pluralistische Anschauung von einer Welt des bloßen Nebeneinander kann der Pragmatismus nicht umhin, in ernste Erwägung zu ziehen. Aber diese Anschauung führt uns zu der weiteren Hypothese, wonach diese Welt, statt von Ewigkeit her vollendet zu sein, wie uns die Monisten versichern, vielmehr in alle Ewigkeit unvollendet wäre und zu jeder Zeit sowohl eine Bereicherung als auch einen Verlust erfahren könnte.

In einer Beziehung ist die Welt offensichtlich unvollendet. Schon die Tatsache, daß wir über diese Frage streiten, beweist, daß unser Wissen jetzt noch unvollendet und der Erweiterung fähig ist. Das Wissen, das in der Welt vorhanden ist, erfährt naturgemäß Veränderung und Wachstum. Einige allgemeine Bemerkungen über die Art, wie unser Wissen sich vervollständigt — wenn es überhaupt jemals vollständig wird —, werden einen passenden Übergang zum Thema dieser Vorlesung abgeben, und dieses Thema ist der gesunde Menschenverstand.

Zunächst ist zu sagen, daß sich das Wachstum unserer Erkenntnis gleichsam in Absätzen vollzieht. Die Absätze können kleiner oder größer sein, aber niemals nimmt die neue Erkenntnis den ganzen Raum des Bewußtseins ein. Immer bleiben frühere Erkenntnisse dabei unverändert bestehen. Ihre Kenntnis des Pragmatismus z. B. ist jetzt, so darf ich wohl annehmen, im Wachsen. Infolge dieses

Wachstums werden vielleicht später einige Ihrer Ansichten, die Sie früher für richtig hielten, eine nicht unbedeutende Modifikation erfahren. Allein solche Modifikationen vollziehen sich nur allmählich. Nehmen wir das nächstliegende Beispiel, die Vorträge, die ich jetzt halte. Der Gewinn, den Sie daraus ziehen, besteht wahrscheinlich zunächst nur in einem kleinen Quantum neuer Belehrung; Sie lernen einige neue Definitionen, neue Unterscheidungen oder neue Gesichtspunkte kennen. Während nun diese speziellen Ideen neu hinzukommen, bleibt der übrige Teil ihres Wissens zunächst unverändert, und erst allmählich werden Sie Ihre früheren Meinungen den neuen Gedanken anpassen, die ich anzuregen bemüht bin, und so vielleicht den Grundstock der früheren Ansichten in geringem Grade modifizieren.

Während Sie mir zuhören, sind Sie von gewissen Vorurteilen über meine Kompetenz beherrscht, und diese Vorurteile beeinflussen die Aufnahme dessen, was ich sage. Wenn ich nun plötzlich meinen Vortrag abbräche und mit volltönendem Bariton das Lied anstimmte, „Grad aus dem Wirtshaus komm ich heraus", so würde diese neue Tatsache nicht einfach zu dem Grundstock Ihrer Überzeugungen hinzutreten. Sie würden vielmehr sich dadurch veranlaßt fühlen, mich anders zu beurteilen, und dies könnte leicht Ihre Meinung von der pragmatischen Philosophie verändern und überhaupt eine neue Anordnung Ihrer Ideen herbeiführen. Unser Geist befindet sich in solchen Fällen in einer oft peinlichen Klemme zwischen seinen alten Überzeugungen und den neuen Erscheinungen, die die Erfahrung mit sich bringt.

Das Wachstum unseres Geistes vollzieht sich so, als wenn immer neue Flecke sich bildeten, die wie Fettflecke die Tendenz haben, sich auszubreiten. Wir aber hindern diese Ausbreitung so viel als nur möglich. Wir lassen von unserem früheren Wissen, von unsern alten Überzeugungen und Vorurteilen so viel als nur möglich unverändert. Wir flicken und kleistern lieber, statt etwas Neues herzustellen.

Das Neue saugt sich ein, macht Flecke im alten Stoff, aber es wird selbst auch durch das absorbierende Element gefärbt. Bei der Apperzeption wirkt das Vergangene mit, und wenn wir beim Weiterschreiten in der Erkenntnis es zu einem neuen Gleichgewichtszustande der Überzeugung bringen, so zeigt es sich, daß das Neue nur selten in rohem Zustande einverleibt wurde. Meistens wird es vielmehr sozusagen in der Brühe des Alten gekocht und gesotten.

Neue Wahrheiten sind somit Ergebnisse, die aus neuen Erfahrungen und alten Überzeugungen derart kombiniert sind, daß beide einander gegenseitig modifizieren. Da dies nun bei den Meinungsänderungen von heute so ist, so haben wir keinen Grund, anzunehmen, daß es nicht zu allen Zeiten eben so war. Daraus folgt, daß vielleicht sehr alte Denkweisen sich durch alle späteren Änderungen hindurch im Geiste der Menschen erhalten haben. Vielleicht sind die primitivsten Denkmethoden noch nicht ganz ausgemerzt. Wie unsere fünf Finger, wie die Muskeln zum Bewegen der Ohrmuschel, wie unser rudimentärer Schweiffortsatz, wie alle unsere Artmerkmale, so sind diese primitiven Denkweisen unzerstörbare Spuren unserer Stammesgeschichte. Unsere Vorfahren mögen in glücklichen Augenblicken auf Denkmethoden verfallen sein, die sie durch Überlegung nicht hätten finden können. Nachdem es aber einmal geschehen war, dauert die Erbschaft fort. Wenn wir ein Musikstück in einer Tonart anfangen, so müssen wir diese Tonart beibehalten. Wir können an unserem Haus Veränderungen anbringen, aber der Grundplan des ersten Baumeisters bleibt bestehen. Wir können große Veränderungen vornehmen, aber wir können eine gotische Kirche nicht in einen dorischen Tempel verwandeln. Wir können die Flasche ausspülen und wieder ausspülen, aber den Geschmack der Medizin, womit sie zuerst gefüllt war, bringen wir doch nicht ganz weg.

Was ich behaupte, ist nun folgendes: Unsere fundamentalen Denkmethoden sind Entdeckungen un-

serer ältesten Ahnen und haben sich durch alle die folgenden Erfahrungen hindurch zu erhalten vermocht. In der Entwicklung des Menschengeistes bilden diese Denkweisen eine große Phase des Gleichgewichtszustandes, und diese Phase ist der gesunde Menschenverstand. Andere Phasen haben sich daneben und darüber entwickelt, aber niemals ist es gelungen, diesen Standpunkt vollständig zu verrücken.

Wir wollen den gesunden Menschenverstand einmal so betrachten, als wenn er die endgültige Entwicklungsphase wäre.

Wenn wir im praktischen Leben von dem gesunden Menschenverstand eines Mannes sprechen, so meinen wir damit, daß er ein gutes Urteil hat, daß er sich von jeder Exzentrizität fern hält, daß er, um den volkstümlichen Ausdruck zu brauchen, Mutterwitz besitzt. In der Philosophie bedeutet gesunder Menschenverstand etwas ganz anderes. Hier meint man damit den Gebrauch gewisser Formen des Verstandes und bestimmter Kategorien des Denkens. Wenn wir Hummern oder Bienen wären, dann könnten wir durch unsere Organisation dazu gebracht worden sein, für die Bearbeitung unserer Erfahrung ganz andere Methoden auszubilden. Es wäre auch möglich (wenigstens können wir es nicht ohne weiteres leugnen), daß solche Kategorien, die wir gar nicht vorstellen können, sich zur Bearbeitung unserer Erfahrung ebenso brauchbar erwiesen hätten, wie die, die wir jetzt anwenden.

Wem dies paradox klingt, der denke an die analytische Geometrie. Die geometrischen Figuren, die *Euklid* durch ihre inneren Beziehungen definierte, wurden von *Descartes* durch die Beziehungen ihrer Punkte zu einem Koordinatensystem bestimmt. Das Ergebnis war eine ganz verschiedene und weit wirksamere Methode, die Kurven zu bearbeiten. Alle unsere Begriffe sind Denkmittel, d. h. Hilfsmittel, durch die wir die Tatsachen denkend bearbeiten. Die Erfahrung wird uns nicht etikettiert und rubriziert übermittelt; wir

gemeine Tendenz haben, die fortdauernde Existenz der Dinge zu interpolieren. Lassen Sie mich eine Stelle aus dem Buche meines Kollegen *Santayana* zitieren: „Wenn ein Hund, indem er zufrieden herumschnüffelt, seinen Herrn nach langer Abwesenheit kommen sieht, dann fragt das arme Tier nicht nach dem Grunde, warum der Herr weggegangen, warum er wiedergekommen ist. Das ist für das Tier ein vollständiges Geheimnis, und es denkt in keiner Weise darüber nach. Eine derartige Erfahrung ist voll Mannigfaltigkeit, voll Szenenwechsel, voll von lebendigem Rhythmus. Dithyrambische Verse wären die geeignete Form, ihren Verlauf zu schildern. Alles wird hier durch Inspiration bestimmt, jedes Ereignis kommt vom Himmel, jede Handlung vollzieht sich ohne vorhergehende Überlegung. Vollständige Freiheit und vollständige Hilflosigkeit finden sich hier beisammen. Alles hängt von göttlicher Gnade ab, allein ihr unerforschliches Wirken ist von unserm eigenen Lebensgefühl nicht zu unterscheiden. Trotzdem haben die Gestalten dieses glaubhaften Dramas ihr Auftreten und ihre Abgänge, und ihre Stichwörter können von einem Wesen herausgefunden werden, das fähig ist, die Aufmerksamkeit zu fixieren und die Reihenfolge der Ereignisse im Gedächtnis zu behalten. In dem Maße nun, in dem dies Verständnis wächst, wird jeder Augenblick der Erfahrung zu einer bedeutungsvollen Prophezeiung für die Zukunft. Kein Gefühl kann den Geist ganz überwältigen, von keinem sind die Ursachen und die Folgen ganz im Dunkeln; kein Ereignis kann ihn ganz außer Fassung bringen, denn er sieht weiter. Mittel können ersonnen werden, um selbst den schlimmsten Prophezeihungen zu entgehn, und während früher jeder Augenblick nur von dem, was er selbst brachte, und vom Gefühl der Überraschung erfüllt war, lehrt uns jetzt jedes gegenwärtige Ereignis, was ihm vorherging, und läßt uns zugleich den Plan des Ganzen ahnen.“ [1])

[1]) *Santayana*, The life of Reason: Reason in Common Sense. (Das Leben der Vernunft: Die Vernunft im gesunden Menschenverstand.) 1905. p. 59.

Wissenschaft und Philosophie sind noch immer emsig bemüht, in unserer Erfahrung Phantasiegebilde von Wirklichkeiten zu trennen. In den Urzeiten machte man dazu nur die allerersten Anfänge. Was man lebhaft vorstellte, das hielt man für wirklich, und Träume und Wirklichkeiten wurden unentwirrbar vermengt. Unter den oben aufgezählten Kategorien gibt es keine, von der wir uns nicht vorstellen könnten, daß ihr Gebrauch historisch entstand und sich erst allmählich verbreitete.

Diese einheitliche Zeit z. B., an die wir alle glauben, in der jedes Ereignis sein bestimmtes Datum hat, dieser einheitliche Raum, in dem jedes Ding seine Stelle hat, diese abstrakten Begriffe tragen unvergleichlich viel zur Vereinheitlichung der Welt bei. Aber wie verschieden sind sie in ihrer vollendeten begrifflichen Fassung von den ungenauen und ungeordneten Zeit- und Raum-Erfahrungen des Naturmenschen. Alles, was uns widerfährt, bringt seine eigene Dauer und seine eigene Ausdehnung mit, und beide sind an ihrem Rande von einem unbestimmten „Weiter" umgeben, das in die Dauer und Ausdehnung des nächsten Dinges verläuft. Bald aber geht uns jede bestimmte Abgrenzung verloren. Nicht nur unsere Kinder vermögen das Gestern vom Vorgestern nicht zu unterscheiden, sondern werfen die ganze Vergangenheit in Eins zusammen; auch wir Erwachsene verfahren so, wenn die Zeiträume groß sind. Ebenso ist es mit dem Raume. Auf einer Landkarte kann ich die relative Lage Londons, Konstantinopels oder Pekings in bezug auf den Ort, an dem ich mich befinde, deutlich erkennen; in der Wirklichkeit aber vermag ich die Tatsachen, welche die Landkarte bezeichnet, durchaus nicht zu empfinden. Die Richtungen und Entfernungen sind verschwommen, verwirrt und durcheinander. Kosmischer Raum und kosmische Zeit sind eben keineswegs angeborene Anschauungen, wofür *Kant* sie erklärte, sie sind vielmehr ganz offenbar ebenso künstliche Konstruktionen wie irgend andere wissenschaftliche Ge-

bilde. Die große Mehrheit der Menschen macht von diesen Begriffen keinen Gebrauch, sondern lebt in mehrfachen Zeiten und Räumen, die einander durchdringen und durcheinander laufen.

Das beharrende „Ding", „dasselbe" Ding und seine verschiedenen „Erscheinungen" und „Veränderungen", die verschiedenen „Gattungen" der Dinge, die „Gattungen" als „Prädikate" mit dem Einzelding als ihrem „Subjekt". All diese Begriffe tragen viel dazu bei, in die verwirrende Fülle, in die sinnliche Mannigfaltigkeit unserer unmittelbaren Erfahrungen Ordnung und Einheit zu bringen. Es ist aber nur der kleinste Teil der Erfahrung, den wir durch diese begrifflichen Mittel tatsächlich ordnen. Unsere Vorfahren, die auf einer tieferen Stufe der Entwicklung standen, gebrauchten von all diesen Begriffen wahrscheinlich nur einen, und diesen in unbestimmter und ungenauer Weise, indem sie bemerkten, daß oft „Dasselbe wiedererscheint". Wenn aber jemand sie gefragt hätte, ob dieses „Dasselbe" ein „Ding" sei, das während der Zeit, wo sie es nicht sahen, fortgedauert hat, so wären sie in Verlegenheit gewesen und hätten etwa geantwortet, daß sie sich diese Frage nie gestellt und die Dinge nie von diesem Standpunkt aus betrachtet haben.

Gattungen und die Identität der Gattungen — welch ungemein nützliches Denkmittel, um damit unsern Weg durch die Vielheit zu finden. Die Vielheit könnte ja eine absolute Vielheit sein. Alle Erfahrungen könnten Einzigkeiten sein, von denen keine uns zweimal begegnet. In einer solchen Welt wäre eine Anwendung der Logik unmöglich; denn Gattung und Identität der Gattung ist das einzige Handwerkszeug der Logik. Sobald wir einmal wissen, daß alles, was zu einer Gattung gehört, auch zu der Gattung dieser Gattung gehört, können wir mit Sieben-Meilen-Stiefeln durch die Welt reisen. Tiere machen gewiß keinen Gebrauch von solchen Abstraktionen, und gebildete Menschen tun dies in sehr verschiedenem Grade.

Kausale Beeinflussung! Wenn irgend etwas, so scheint dies ein vorsündflutlicher Begriff zu sein; denn wir finden bei primitiven Völkern den Glauben, daß beinahe alles von Bedeutung ist und irgend einen Einfluß ausüben kann. Das Forschen nach etwas bestimmterer Beeinflussung scheint von der Frage ausgegangen zu sein: „Wer oder was trägt die Schuld?—" an einer Krankheit, einem Unglück oder an irgend einer Unannehmlichkeit. Von diesem Punkte hat sich das Forschen nach Beeinflussungen ausgebreitet, *Hume* und die Naturwissenschaft haben den Begriff der kausalen Beeinflussung zu eliminieren versucht und wollten das davon ganz verschiedene Denkmittel des Naturgesetzes an seine Stelle setzen. Aber Naturgesetze sind eine verhältnismäßig neue Erfindung, und in dem ältern Reiche des gesunden Menschenverstandes herrscht der Begriff der kausalen Beeinflussung mit unumschränkter Gewalt.

Das „Mögliche", etwas weniger als das Wirkliche und etwas mehr als das ganz Unreale, ist auch so ein behördlich sanktionierter Begriff des gesunden Menschenverstandes. Man mag diese Begriffe kritisch bearbeiten, so viel man will, in dem Augenblick, wo der kritische Druck nachläßt, kehren wir sofort zu ihnen zurück. Das „Selbst", die „Körper" in dem substantialen, metaphysischen Sinne: keiner kann sich der Unterwerfung unter diese Denkformen entziehn. In der Praxis sind die Denkmittel des gesunden Menschenverstandes durchaus siegreich. Jeder, und wäre er noch so gebildet, denkt den Begriff „Ding" in dem gewöhnlichen Sinne als ein beharrendes, einheitliches Subjekt, das seine Attribute trägt. Niemand gebraucht ständig und ehrlich den kritischen Begriff, indem er das Ding als Gruppe von Sinnesqualitäten betrachtet, die durch ein Naturgesetz zusammengehalten sind. Mit Hilfe dieser Kategorien des gesunden Menschenverstandes machen wir unsere Pläne, treffen wir unsere Vereinbarungen und verknüpfen die entfernteren Teile der Erfahrung mit dem, was vor unsern Augen liegt.

Unsere nachträglichen kritischen Philosopheme sind bloße Spielereien und Einbildungen im Vergleich zu dieser natürlichen Muttersprache unseres Verstandes.

Der gesunde Menschenverstand erscheint somit als eine vollkommen bestimmte Entwicklungsphase unserer Auffassung der Dinge, eine Phase, die in ganz außerordentlich erfolgreicher Weise die Zwecke erfüllt, um derentwillen wir denken. Die „Dinge" existieren, auch wenn wir sie nicht sehn. Ihre „Gattungen" existieren auch. Ihre „Qualitäten" sind das, wodurch sie wirken und das, woraufhin wir handeln, und auch diese existieren. Diese Lampen verbreiten ihr eigenes Licht auf jeden Gegenstand in diesem Saale. Wir fangen dieses Licht auf seinem Wege auf, wenn wir ihm einen dunklen Schirm entgegenhalten. Derselbe Laut, den meine Lippen entsenden, dringt in Ihre Ohren, die wahrnehmbare Wärme des Feuers wandert in das Wasser, in dem wir ein Ei kochen, und wir können die Wärme in Kälte verwandeln, wenn wir ein Stück Eis hineinwerfen. Alle Menschen mit nicht-europäischer Bildung sind auf dieser Entwicklungsstufe der Philosophie stehngeblieben. Sie reicht für alle praktischen Zwecke des Lebens aus. Und selbst in unserer Rasse sind es nur die ganz verphilosophierten Exemplare, die durch Gelehrsamkeit verdorbenen Gemüter, wie *Berkeley* sie nennt, die die Urteile des gesunden Menschenverstandes nicht für unbedingt wahr halten.

Wenn wir nun zurückblicken und darüber nachdenken, wie die Kategorien des gesunden Menschenverstandes ihre so wunderbare Überlegenheit erlangt haben, so spricht nichts gegen die Annahme, daß dieser Entwicklungsprozeß demjenigen ähnlich ist, durch welchen die Begriffe, die wir einem *Demokrit*, einem *Berkeley* oder einem *Darwin* verdanken, in späteren Zeiten ähnliche Triumphe errangen. Mit anderen Worten, diese Denkmittel des gesunden Menschenverstandes sind vielleicht von vorgeschichtlichen genialen Menschen entdeckt worden, deren Namen das Altertum mit

Nacht bedeckt hat. Bewährt haben sich diese Denkmittel dann durch die unmittelbaren Tatsachen der Erfahrung, denen sie ja zunächst angepaßt waren. Dann haben sie sich über alle Tatsachengebiete und unter allen Menschen verbreitet, bis alle Sprachen auf ihrer Grundlage aufgebaut waren, so daß wir jetzt ganz außerstande sind, in andern Formen natürlich zu denken. Eine derartige Ansicht befolgt einfach die Regel, die sich auf andern Gebieten fruchtbar bewiesen hat, indem sie annimmt, daß die Bildungsgesetze, die wir im Kleinen und uns Naheliegenden beobachten können, auch für große und zeitlich fernliegende Entwicklungen Geltung haben.

Für alle praktischen Zwecke reichen diese Begriffe des gesunden Menschenverstandes vollkommen aus. Daß sie aber an einzelnen Fällen entdeckt wurden und sich erst allmählich über andere Gebiete verbreitet haben, das beweisen die im höchsten Grade schwankenden Grenzen ihrer heutigen Anwendung. Wir nehmen für gewisse Zwecke eine objektive Zeit an, die gleichmäßig verfließt; aber wir haben keine lebendige Vorstellung von einer solchen gleichförmig dahinfließenden Zeit. Der „Raum" ist kein so verschwommener Begriff, aber was sind eigentlich die „Dinge"? Ist eine Konstellation oder eine Armee im eigentlichen Sinne ein Ding? Ist ein ens rationis (gedachtes Ding) wie der Raum, wie Gerechtigkeit ein Ding? Ist ein Messer, dessen Griff und dessen Klinge geändert sind, noch dasselbe? Gehört der „Wechselbalg", den *Locke* so eingehend erörtert, zur menschlichen Gattung? Ist Telepathie eine Einbildung oder eine Tatsache? In dem Augenblicke, wo wir über den praktischen Gebrauch dieser Kategorien hinausgehen — und dieser ist durch die Umstände des speziellen Falles meist ausreichend bestimmt — und uns einem bloß spekulativen Denken zuwenden, finden wir es schon unmöglich, anzugeben, innerhalb welcher Grenzen diese Begriffe des gesunden Menschenverstandes ihre Anwendung finden sollen.

Die peripatetische Philosophie hat, von rationalistischen

Neigungen getragen, den Versuch gemacht, die Kategorien des gesunden Menschenverstandes für alle Ewigkeit festzulegen, indem sie dieselben kunstgerecht gliederte und in ein System brachte. Ein „Ding" z. B. ist ein Wesen, ein Seiendes (ens). Ein „ens" ist ein Subjekt, dem Eigenschaften inhärieren. Ein Subjekt ist eine Substanz. Substanzen gehören zu Gattungen, die Gattungen sind voneinander gesondert, und ihre Zahl ist bestimmt. All diese Unterscheidungen sollen grundlegend und ewig sein. Als Begriffssprache sind sie nun freilich in hohem Grade nützlich. Was sie aber, abgesehen davon, daß sie uns zu einer brauchbaren Ausdrucksweise verhelfen, wirklich bedeuten, das ist nicht zu entdecken. Wenn wir einen Scholastiker fragen, was die Substanz, außer dem, daß sie Trägerin der Attribute ist, noch an sich sein mag, so sagt er einfach, unser Intellekt wisse genau, was das Wort bedeute.

Aber was unser Intellekt dabei genau kennt, das ist einzig und allein das Wort und seine orientierende Funktion. Es kommt deshalb vor, daß Geister, die sich selbst überlassen sind, Geister, die neugierig sind und Muße haben, den Boden des gesunden Menschenverstandes verlassen und sich auf den Boden des „kritischen" Denkens begeben. Nicht nur spekulative Geister, wie *Hume*, *Berkeley* und *Hegel*, sondern auch praktische Beobachter von Tatsachen, wie *Galilei*, *Dalton*, *Faraday* haben es unmöglich gefunden, die naiven anschaulichen Bezeichnungen der Dinge als die letzten Realitäten zu betrachten. So wie das gewöhnliche Denken zwischen unsere intermittierenden Sinneswahrnehmungen die konstanten Dinge interpoliert, so wird von der Naturwissenschaft ihre Welt der primären Qualitäten, so werden ihre Atome, ihr Äther, ihre magnetischen Felder u. dgl. über die Welt des gewöhnlichen Denkens hinaus extrapoliert. Die „Dinge" sind jetzt unsichtbare und untastbare Dinge, und die alten Dinge des gewöhnlichen Denkens sollen aus einer Mischung dieser unsichtbaren Elemente hervorgehen. Ja, die ganze

naive Vorstellung „Ding" wird überflüssig, und das Wort „Ding" bedeutet nur das Gesetz und die Regel der Verbindung, nach der gewisse Gruppen von Empfindungen nebeneinander oder nacheinander auftreten.

Naturwissenschaft und kritische Philosophie durchbrechen so die Schranken des gewöhnlichen Denkens. Mit der Naturwissenschaft hört der naive Realismus auf. Sekundäre Qualitäten verlieren ihre Realität; nur die primären bleiben bestehen. Die kritische Philosophie vollends, die zerstört alles. Die Kategorien des gesunden Menschenverstandes bedeuten überhaupt nichts Wirkliches mehr. Sie sind nichts als schlaue Maßnahmen des menschlichen Denkens, sie sind unser einziges Mittel, um der Unruhe zu entgehen, in die uns der unaufhörliche Strom der Empfindungen versetzt.

Die naturwissenschaftliche Richtung des kritischen Denkens ist zwar zunächst durch rein theoretische Motive angeregt worden, hat aber unsern erstaunten Blicken ein ganz unerwartet großes Gebiet praktisch nützlicher Betätigung eröffnet. *Galilei* hat uns genaue Wanduhren gegeben und unsere Artillerie mit Präzision schießen gelehrt. Die Chemiker überschwemmen uns mit neuen Arzneimitteln und Farbstoffen. *Ampère* und *Faraday* haben die elektrischen Bahnen und die drahtlose Telegraphie ermöglicht. Die hypothetischen Begriffe, die solche Männer erfunden und in ihrer Weise definiert haben, bringen in ganz außerordentlicher Fruchtbarkeit Folgeerscheinungen zutage, die wir mit unsern Sinnen wahrnehmen können. Unsere Logik kann aus diesen Begriffen Folgen ableiten, die unter gewissen Bedingungen eintreten müssen. Wir stellen diese Bedingungen her, und siehe da! die Folgeerscheinung steht vor unsern Augen. Die naturwissenschaftlichen Denkmethoden haben der praktischen Naturbeherrschung ein weitaus größeres Gebiet erschlossen als der gesunde Menschenverstand. Dieses Gebiet wächst mit solcher Geschwindigkeit, daß niemand seine Grenzen zu bestimmen vermag. Ja, man muß sogar fürchten,

daß die vom Menschen entfesselten Kräfte sein eigenes Wesen zermalmen. Wer weiß, ob sein Organismus dem Ansturm der zu beängstigender Größe emporwachsenden Kräfte stand zu halten vermag, ob dieser Organismus der geradezu göttlichen Schöpferkraft gewachsen ist, die sein eigener Intellekt in seine Hände legt. Er ertrinkt vielleicht in seinem eigenen Reichtum, wie ein Kind in einer Badewanne ertrinken kann, wenn es die Wasserleitung aufgedreht hat und nicht wieder abzudrehen vermag.

Der philosophische Kritizismus, in seinen Negationen gründlicher als der naturwissenschaftliche, schafft kein neues Gebiet praktischer Betätigung. *Locke*, *Hume*, *Berkeley*, *Kant*, *Hegel* haben über keine Tatsache der Natur neues Licht verbreitet, und ich weiß von keiner Erfindung oder Entdeckung, die auf ihre Gedankengänge zurückgeführt werden könnte. Denn *Berkeleys* Teerwasser[1]) und *Kants* Nebularhypothese haben mit ihren philosophischen Lehren nichts zu tun. Die Befriedigung, die ihre philosophischen Lehren ihren Schülern gewähren, ist theoretischer, nicht praktischer Art, und auch da müssen wir gestehen, daß die Bilanz oft negativ ist.

Wir haben somit drei deutlich charakterisierte Phasen oder Typen des Denkens über unsere Welt. Jede dieser Phasen hat ihre eigenen Verdienste, allein man kann nicht sagen, daß eine von ihnen absolut richtiger und wahrer sei als die anderen. Der gesunde Menschenverstand ist die am meisten in sich gefestigte Phase, weil er seine Herrschaft zuerst antrat und weil er die Sprache zu seiner Helferin machte. Ob dieser Standpunkt oder der der Wissenschaft der erhabenere ist, das muß dem Urteil eines jeden überlassen bleiben. Aber weder die Verfestigung noch die Erhabenheit sind entscheidende Merkmale der Wahrheit. Wenn

[1]) Man findet *Berkeleys* Beobachtungen über die Heilwirkungen des Teerwassers im 3. Bande der von *Fraser* veranstalteten Ausgabe seiner Werke. S. 140 ff., 303 ff., 337 ff. Anm. des Übersetzers.

die Auffassung des gesunden Menschenverstandes wahr wäre, wozu hätte dann die Naturwissenschaft die sekundären Qualitäten, denen ja unsere Welt ihre reizvolle Lebendigkeit verdankt, als falsch brandmarken müssen, um an ihre Stelle eine Welt von Punkten, Kurven und mathematischen Gleichungen zu setzen? Wozu hätte dann die Naturwissenschaft Ursachen und Tätigkeiten in gesetzmäßige „funktionale Abhängigkeiten" verwandeln müssen? Die Scholastik, die akademisch geschulte jüngere Schwester des gesunden Menschenverstandes, hat es vergebens versucht, die Formen, in denen das Menschengeschlecht seit jeher seine Gedanken auszudrücken pflegte, zu stereotypieren, sie genau zu bestimmen und für alle Ewigkeit festzulegen. Die „substantialen Formen" (ein anderer Ausdruck für das, was wir sekundäre Qualitäten nennen) lebten nicht länger als bis zum Jahre 1600. Man war ihrer bereits müde geworden, und etwas später gab ihnen zuerst *Galilei*, dann *Descartes* mit seiner „neuen Philosophie" den Gnadenstoß.

Wenn aber diese neuen Gattungen naturwissenschaftlicher „Dinge", diese Welt der Atome und des Äthers wirklich in höherem Grade wahr wären, warum hätten sie dann innerhalb der Naturwissenschaft selbst so viel Kritik hervorgerufen? Naturwissenschaftliche Erkenntnistheoretiker sagen uns bei jeder Gelegenheit, daß diese Wesenheiten und ihre Bestimmungen, auch wenn sie ganz genau definiert sind, doch nicht für buchstäbliche Wirklichkeit gehalten werden dürfen. Es ist so, als ob sie existierten. In Wirklichkeit sind sie aber, ebenso wie die Koordinaten und Logarithmen, nur künstliche Abkürzungen, die uns von einem Punkte der Erfahrung zum andern führen. Wir können sehr gut mit ihnen rechnen, sie leisten uns wunderbare Dienste, aber wir dürfen uns nicht von ihnen dupieren lassen.

Wenn wir diese drei Denktypen in der Absicht miteinander vergleichen, um zu entscheiden, welcher von ihnen mehr Anrecht auf unbedingte Wahrheit besitzt, so ergibt sich

kein zwingender Schluß. Die Natürlichkeit, die Denkökonomie, die praktische Verwertbarkeit, all das wird als Beweis der Wahrheit angeführt, und am Ende bleiben wir voll Verwirrung. Für die eine Lebenssphäre paßt der gesunde Menschenverstand besser, für eine andere die Naturwissenschaft, für eine dritte der philosophische Kritizismus, aber ob eine dieser Denkweisen unbedingt wahrer ist, das weiß nur der Himmel. Wenn ich die Sache richtig verstehe, so erleben wir sogar eben jetzt in der modernen Naturphilosophie, wie sie von *Mach*, *Ostwald* und *Duhem* betrieben wird, eine Rückkehr zu der dem gesunden Menschenverstand gemäßen Betrachtung der Natur. Nach den Lehren dieser Männer ist keine Hypothese in dem Sinne mehr wahr als eine andere, daß sie etwa eine genauere Kopie der Wirklichkeit wäre. Sie sind vielmehr alle nur verschiedene Darstellungsformen und dürfen lediglich vom Gesichtspunkt der Brauchbarkeit miteinander verglichen werden. Wahr im buchstäblichen Sinne ist einzig und allein die Wirklichkeit, die wir kennen, und diese ist, wie diese Erkenntnistheoretiker lehren, sinnenfällige Wirklichkeit, der Strom unserer Wahrnehmungen und Gefühle, wie diese sich abspielen. Für alle Empfindungen, wie sie sich uns darbieten (Bewegung, Wärme, magnetische Kraft, Licht u. dgl.), kann, insofern man sie der Messung unterwirft, nach *Ostwald* der gemeinsame Name „Energie“ gebraucht werden. Und indem wir sie messen, können wir die verschiedenen Umwandlungen, die sie erfahren, in Formeln darstellen, die in ihrer Einfachheit und praktischen Verwendbarkeit ganz unübertrefflich sind. Es sind dies die höchsten Errungenschaften der Denkökonomie.

Niemand kann sich der Bewunderung entschlagen für die energetische Naturphilosophie. Allein trotz aller ihrer Argumente behaupten bei den meisten Physikern und Chemikern jene übersinnlichen Wesenheiten, die Atome und die Schwingungen, dennoch ihren Platz. Die Energetik ist vielleicht zu ökonomisch, als daß man überall mit ihr auskäme. Vielleicht

ist nicht Ökonomie, sondern Verschwendung das charakteristische Merkmal der Wirklichkeit.

Ich bin da in eine Erörterung recht schwieriger Dinge hineingeraten, die sich für einen populären Vortrag wenig eignen und in denen meine eigene Sachkenntnis nicht groß ist. Für die Schlußfolgerung, die ich jetzt ziehen will, ist dies aber gerade recht. Der ganze Begriff der Wahrheit, unter dem wir ohne weitere Überlegung nichts anderes verstehen, als die einfache Verdoppelung einer fertigen und gegebenen Welt durch das Denken, dieser Begriff der Wahrheit ist nicht leicht klar zu erfassen. Die verschiedenen Denktypen erheben Anspruch auf den Besitz der Wahrheit, und es gibt kein einfaches Kriterium, um ohne weiters zwischen ihnen die Entscheidung zu treffen. Der gesunde Menschenverstand, die landläufige Naturwissenschaft oder die atomistische Physik, die kritische Naturwissenschaft oder die Energetik, die kritische oder idealistische Philosophie, sie alle scheinen in gewisser Beziehung nicht ganz der Wahrheit zu entsprechen und lassen uns unbefriedigt. Der Konflikt dieser so weit auseinandergehenden Systeme zwingt uns unbedingt dazu, eben diesen Begriff der Wahrheit zu überprüfen, denn wir haben bis jetzt keine klare Vorstellung davon, was das Wort eigentlich bedeutet. Ich will diese Aufgabe in der nächsten Vorlesung in Angriff nehmen und zum Abschluß der heutigen nur noch eine kurze Bemerkung machen.

Es sind nur zwei Punkte aus meiner heutigen Vorlesung, die ich Sie bitte, im Gedächtnis zu behalten. Der eine bezieht sich auf den gesunden Menschenverstand. Wir haben Grund gefunden, ihm zu mißtrauen, Grund zu vermuten, daß seine Kategorien trotz ihres ehrwürdigen Alters, trotz ihres allgemeinen Gebrauches, trotzdem daß sie in den Bau der Sprache eingefügt sind, dennoch nichts anderes sein dürften, als eine Anzahl außerordentlich erfolgreicher Hypothesen, die von einzelnen Menschen zu bestimmten Zeiten entdeckt und erfunden wurden, sich aber dann allmählich verbreiteten und

nun allgemein gebraucht werden. Mit Hilfe dieser Kategorien haben unsere Vorfahren seit undenklichen Zeiten ihre unzusammenhängenden Erfahrungen vereinheitlicht und geordnet und sich mit der Oberfläche der Natur in einer Weise ins Gleichgewicht gebracht, die für gewöhnliche praktische Zwecke so geeignet war, daß diese Auffassung für immer gedauert hätte, wäre nicht der Geist eines *Demokrit*, eines *Archimedes*, eines *Galilei*, eines *Berkeley* und all der andren genialen Menschen, die das Beispiel solcher Männer anspornte, von so ganz besonderer Lebendigkeit gewesen. Bewahren Sie sich, bitte, dieses Mißtrauen in den gesunden Menschenverstand.

Der zweite Punkt ist folgender: Sollte das Vorhandensein der verschiedenen Denk-Typen, die wir durchmustert haben, jeder so glänzend geeignet für bestimmte Zwecke, und dabei doch alle im Kampfe miteinander, und keiner imstande, den Anspruch auf unbedingte Wahrheit geltend zu machen, sollte all das nicht zugunsten der pragmatischen Anschauung sprechen, wonach alle Theorien nur Werkzeuge, nur Anpassungen der Gedanken an die Tatsachen sind und keineswegs Offenbarungen oder intellektualistische Lösungen eines göttlichen Welträtsels? Ich habe diese Ansicht in meinem zweiten Vortrag so klar, als es mir möglich war, dargestellt. Die tatsächliche Unruhe, die jetzt in der theoretischen Philosophie herrscht, der Wert, den jeder Denktypus für gewisse Zwecke besitzt, die Unfähigkeit eines jeden dieser Denktypen, alle andern zu verdrängen, all das legt die pragmatische Anschauung nahe. Diese wird, wie ich hoffe, durch die nächste Vorlesung volle Überzeugungskraft erlangen. Sollte es nach dem allen nicht einen Doppelsinn der Wahrheit geben?

Sechste Vorlesung.

Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus.

Clerk-Maxwell hatte, so wird uns berichtet, als Kind ein leidenschaftliches Verlangen darnach, daß man ihm alles erkläre. Wenn ihn nun jemand mit unbestimmten Worterklärungen abspeisen wollte, so pflegte er voll Ungeduld zu sagen: „Ja, aber ich will, daß du mir sagst, wie die Sache wirklich vor sich geht (the particular go of it). Hätte sich seine Frage auf die Wahrheit bezogen, so hätte nur ein Pragmatist ihm sagen können, wie die Sache wirklich vor sich geht. Ich glaube, daß die Pragmatisten unserer Zeit, insbesondere *Schiller* und *Dewey* die einzige haltbare Erklärung dieses Gegenstandes gegeben haben. Das Problem ist sehr verwickelt: es sendet ganz feine Wurzelfasern in die verschiedensten Ritzen und ist deshalb schwer in der skizzenhaften Art zu behandeln, die für volkstümliche Vorlesungen die einzig mögliche ist. Allein die *Schiller-Dewey*'sche Theorie der Wahrheit ist von rationalistischen Philosophen heftig angegriffen und so gründlich mißverstanden worden, daß eine einfache und klare Darstellung der Sache dringend not tut.

Ich erwarte mit voller Bestimmtheit, daß die pragmatische Lehre von der Wahrheit, die in der Laufbahn einer Theorie regelmäßig eintretenden Stadien alle durchmachen wird. Eine neue Theorie wird, wie Sie wissen, zunächst als widersinnig bekämpft. Dann gibt man ihre Wahrheit zu, bezeichnet sie

aber als selbstverständlich und bedeutungslos. Schließlich erkennt man ihre hohe Bedeutung, und ihre frühern Gegner behaupten dann, sie hätten sie selbst entdeckt. Unsere Lehre von der Wahrheit befindet sich jetzt in dem ersten dieser drei Stadien, wobei sich allerdings in gewissen Lagern schon Zeichen des zweiten zu zeigen beginnen. Ich möchte wünschen, daß diese Vorlesung unserer Theorie bei vielen von Ihnen über das erste Stadium hinaushelfe.

Wahrheit ist, wie jedes Wörterbuch Ihnen sagt, eine Eigenschaft gewisser Vorstellungen. Sie bedeutet so viel als „Übereinstimmung" mit der Wirklichkeit, ebenso wie Falschheit Nichtübereinstimmung mit der Wirklichkeit bedeutet. Diese Definition lassen Pragmatisten und Intellektualisten in gleicher Weise als etwas Selbstverständliches gelten. Ihr Streit beginnt erst, wenn die Frage aufgeworfen wird, was „Übereinstimmung" und was „Wirklichkeit" eigentlich bedeutet, wenn nämlich die Wirklichkeit etwas sein soll, womit unsere Ideen übereinstimmen sollen.

Bei der Antwort auf diese Fragen gehn die Pragmatisten mit mühevoller Zergliederung vor, die Intellektualisten hingegen sind schnell fertig und denken nicht viel nach. Die populäre Auffassung ist die, daß eine Vorstellung die ihr entsprechende Wirklichkeit abbilden muß. Wie andere volkstümliche Ansichten richtet sich auch diese nach der Analogie der allergewöhnlichsten Erfahrung. Unsere wahren Vorstellungen von wahrnehmbaren Dingen sind in der Tat Abbilder derselben. Schließen Sie Ihre Augen und stellen Sie sich die Uhr an der Wand dort vor und Sie erhalten ein wahres Abbild ihres Zifferblattes. Dagegen ist Ihre Vorstellung des Uhrwerks (wenn Sie nicht zufällig Uhrmacher sind) viel weniger als ein Abbild. Immerhin mag auch diese Vorstellung den Begriff der Wahrheit als Übereinstimmung nicht stören, denn sie gerät mit der Wirklichkeit nicht in Konflikt. Selbst, wenn sie zu dem Worte „Uhrwerk" zusammenschrumpft, so leistet auch dieses Wort noch gute

Dienste. Wenn wir aber von der „zeitmessenden Funktion" der Uhr oder von der „Elastizität" ihrer Feder sprechen, da ist es schwer, genau zu sagen, was unsere Ideen dabei abbilden.

Sie bemerken, daß hier ein Problem vorliegt. Wenn unsere Ideen ihren Gegenstand nicht genau abbilden können, was bedeutet dann die „Übereinstimmung" mit dem Gegenstande. Einige Idealisten behaupten, unsere Ideen seien dann wahr, wenn sie das sind, was Gott will, daß wir über ihren Gegenstand denken. Andere führen die „Abbilder"-Theorie streng durch und sagen, unsere Ideen besäßen in dem Maße Wahrheit, als sie Abbilder der ewigen Gedanken des Absoluten sind.

Diese Anschauungen fordern, wie Sie sehen, zu pragmatischer Erörterung geradezu auf. Die Grund-Annahme der Intellektualisten ist die, daß die Wahrheit eine rein statische Beziehung ist. Wenn wir unsere wahre Vorstellung eines Gegenstandes gewonnen haben, dann ist die Sache zu Ende. Wir sind im Besitz; wir wissen, wir haben unsere Denk-Aufgabe erfüllt. Wir sind mit unserem Geiste dort, wo wir sein sollen; wir haben unserem kategorischen Imperativ gehorcht, auf diesen Höhepunkt unserer Vernunfterkenntnis kann nichts weiteres mehr folgen. Wir sind, erkenntnistheoretisch betrachtet, in stabilem Gleichgewicht.

Der Pragmatismus hingegen stellt seine üblichen Fragen. „Zugegeben", sagt er, „eine Vorstellung oder ein Urteil sei wahr, welcher konkrete Unterschied wird durch diese Wahrheit im wirklichen Leben eines Menschen bewirkt? Wie wird die Wahrheit erlebt werden? Welche Erfahrungen werden anders sein, als sie wären, wenn jenes Urteil falsch wäre? Was ist, kurz gesagt, der Barwert der Wahrheit, wenn wir sie in Erfahrungsmünze umrechnen?"

In dem Augenblick, wo der Pragmatismus diese Frage stellt, sieht er auch schon die Antwort. Wahre Vorstellungen sind solche, die wir uns aneignen, die wir

geltend machen, in Kraft setzen und verifizieren können. Falsche Vorstellungen sind solche, bei denen dies alles nicht möglich ist. Das ist der praktische Unterschied, den es für uns ausmacht, ob wir wahre Ideen haben oder nicht. Das ist der Sinn der Wahrheit, denn nur in dieser Weise wird Wahrheit erlebt.

Das ist die These, die ich zu verteidigen habe. Die Wahrheit einer Vorstellung ist nicht eine unbewegliche Eigenschaft, die ihr inhäriert. Wahrheit ist für eine Vorstellung ein Vorkommnis. Die Vorstellung wird wahr, wird durch Ereignisse wahr gemacht. Ihre Wahrheit ist tatsächlich ein Geschehen, ein Vorgang, und zwar der Vorgang ihrer Selbst-Bewahrheitung, ihre Veri-fikation. Die Geltung der Wahrheit ist nichts anderes als eben der Vorgang des Sich-Geltend-Machens.

Aber was bedeuten die Worte „Bewahrheitung" und „Geltendmachen" in pragmatischem Sinne? Sie bezeichnen wiederum gewisse praktische Folgen der bewahrheiteten und der giltig erklärten Vorstellung. Kein Ausdruck charakterisiert diese Folgen besser als die gewöhnliche Formel vom „Übereinstimmen", denn solche praktischen Folgen sind es eben, die wir im Auge haben, wenn wir sagen, daß unsere Gedanken mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Sie führen uns nämlich durch Handlungen und durch neue Gedanken, die sie anregen, zu andern Teilen der Erfahrung, mit denen, wie unser Gefühl uns deutlich sagt, die ursprünglichen Gedanken sich im Einklang befinden. Wir empfinden die Verbindungen und Übergänge von Punkt zu Punkt als Fortschritt, sie scheinen uns harmonisch und befriedigend. Unter der Verifikation eines Gedankens verstehn wir eben nichts anderes als dieses angenehme Vorwärts-Bringen. Eine solche Erklärung scheint verschwommen und klingt beim ersten Hören recht frivol. Es lassen sich aber daraus Ergebnisse ableiten, deren Auseinandersetzung den noch übrigen Teil der Vortragsstunde ausfüllen wird.

Zunächst möchte ich darauf aufmerksam machen, daß der Besitz wahrer Gedanken überall zugleich den Besitz wertvoller Mittel zum Handeln bedeutet. Unsere Pflicht, Wahrheit zu erwerben, ist also keineswegs ein aus der Luft stammendes Gebot oder eine Last, die der Intellekt sich selbst auferlegt hat, sie ruht vielmehr auf vortrefflichen praktischen Gründen.

Daß es für das menschliche Leben von Wichtigkeit ist, daß wir über Tatsachen wahre Urteile zur Verfügung haben, ist eine bekannte Sache. Wir leben in einer Welt von Wirklichkeiten, die uns unendlich nützlich und auch unendlich schädlich sein können. Gedanken, die uns sagen, was wir zu erwarten haben, gelten auf dieser primären Stufe als die wahren Gedanken, und das Streben nach dem Besitz solcher Gedanken ist eine der ersten menschlichen Pflichten. Der Besitz der Wahrheit ist hier keineswegs Selbstzweck, sondern ein Mittel zur Befriedigung irgendeines Lebensbedürfnisses. Wenn ich mich im Walde verirrt habe und halb verhungert bin, und ich finde etwas, das wie ein Kuhweg aussieht, so ist es von der größten Wichtigkeit, daß ich mir am Ende des Weges ein Haus vorstelle; denn wenn ich das tue und dem Wege folge, so rette ich mich dadurch. Der wahre Gedanke ist hier nützlich, weil sein Gegenstand, das Haus, nützlich ist. Der praktische Wert nützlicher Vorstellungen läßt sich somit ursprünglich von der Wichtigkeit ableiten, die die Gegenstände der Vorstellungen für uns haben. Diese Gegenstände sind nun nicht zu allen Zeiten von Wichtigkeit. Für das Haus in dem oben angenommenen Fall habe ich vielleicht ein andermal keine Verwendung, und dann ist meine Vorstellung davon, obwohl verifizierbar, doch praktisch ohne Belang und würde besser unbewußt bleiben. Da jedoch fast jeder Gegenstand eines Tages bedeutungsvoll werden kann, so ist es offenbar von Vorteil, einen allgemeinen Vorrat von Wahrheiten zu besitzen, d. h. von Vorstellungen, die für bloß mögliche Situationen sich

als wahr erweisen können. Wir speichern solche Wahrheiten in unserem Gedächtnis auf, und mit dem Überfluß derselben füllen wir unsere Nachschlagebücher. Wenn eine solche Wahrheit für eines unserer Erlebnisse bedeutsam wird, dann wird sie aus dem kalt gestellten Vorrat heraufgeholt, um in der Welt ihre Arbeit zu leisten, und dann wird unser Glaube an sie aktuell. Man kann dann sagen: „sie ist nützlich, weil sie wahr ist", oder „sie ist wahr, weil sie nützlich ist". Beide Sätze bedeuten dasselbe, nämlich, daß hier ein Gedanke da ist, der verwirklicht und verifiziert werden kann. „Wahr" ist der Name für jede Vorstellung, die den Verifikationsprozeß auslöst und „Nützlich" der Name für die in der Erfahrung sich bewährende Wirkung. Wahre Vorstellungen hätten sich nie von den andern abheben, hätten nie mit einem allgemeinen gleichen Namen bezeichnet werden können und ganz gewiß nicht mit einem Namen, der an etwas Wertvolles erinnert, wenn sie nicht von Anfang an in dieser Art nützlich gewesen wären.[1])

Aus dieser einfachen Überlegung gewinnt der Pragmatismus seinen Begriff der Wahrheit. Diese ist im wesentlichen nichts anderes als der Weg, auf dem wir von einem Stück der Erfahrung zu andern Stücken hingeführt werden, und zwar zu solchen, die zu erreichen die Mühe lohnt. Ursprünglich und auf dem Boden des gesunden Menschenverstandes bedeutet die Wahrheit eines Bewußtseinszustandes nichts anderes als diese Funktion des Hinführens, das der Mühe lohnt.

Wenn im Verlaufe unserer Erfahrung, von welcher Art sie auch sei, ein Augenblick uns mit einem Gedanken erfüllt, der wahr ist, so bedeutet das nichts anderes, als daß

---

[1]) Vgl. zu dieser Ableitung des Wahrheitsbegriffes *Jerusalem*, „Der kritische Idealismus und die reine Logik" (1905) 162 ff, wo auch das „Urteilen auf Vorrat" in ganz ähnlicher Weise wie hier gedeutet wird. (168). Anm. des Übersetzers.

wir, von diesem Gedanken geleitet, wieder in die Einzelheiten der Erfahrung eindringen und vorteilhafte Verbindungen mit ihnen stiften. Diese Begriffsbestimmung ist zwar recht verschwommen, allein ich bitte Sie dennoch, sie im Gedächtnis zu behalten, denn sie ist von wesentlicher Bedeutung. Unsere Erfahrung ist von Regelmäßigkeiten ganz durchflossen. Ein Stück von ihr kann uns auf ein anderes Stück vorbereiten, kann „intentional" auf einen entferntern Gegenstand „hinweisen". Tritt dann der Gegenstand wirklich vor uns, so ist der Hinweis verifiziert. Wahrheit bedeutet in diesen Fällen nichts anderes als eventuelle Verifikation und ist mit Launenhaftigkeit unvereinbar. Weh dem, dessen Überzeugungen mit der Ordnung, die in der Wirklichkeit seiner Erfahrungen besteht, ein willkürliches Spiel treiben. Seine Überzeugungen werden ihn nie zu etwas Wirklichem hinführen, oder sie werden falsche Verbindungen stiften. Unter „Wirklichkeiten" und „Gegenständen" verstehen wir entweder die sinnenfälligen Dinge oder auch die Beziehungen des gewöhnlichen Denkens, wie z. B. Zeiten, Orte, Entfernungen, Gattungen, Tätigkeiten. Wenn wir in dem obigen Beispiel den Kuhweg einschlagen und dem in uns lebendigen Bilde des Hauses nachgehen, so kommen wir dazu, das Haus wirklich zu sehen. Das Bild in unserem Kopfe erhält dadurch seine volle Verifikation. Ein derartiges einfach und vollständig sich bewährendes Hinführen, das ist das wahre Prototyp des Wahrheitsprozesses. Die Erfahrung bietet uns auch andere Formen des Wahrheitsprozesses, allein man kann sie alle als gehemmte, verdichtete, oder für einander substituierte primäre Verifikationen auffassen.

Nehmen wir z. B. jenen Gegenstand dort an der Wand. Sie und ich betrachten ihn als eine Wanduhr, ob zwar keiner von uns das innere Uhrwerk gesehen hat, welches ihn zur Uhr macht. Wir lassen unsere Auffassung als wahr gelten, ohne erst die Verifikation zu versuchen. Wenn die Wahrheiten im wesentlichen Verifikationsprozesse sind, sollten wir

dann vielleicht derartige nicht verifizierte Wahrheiten als etwas Unfruchtbares ansehn? Nein, denn sie bilden einen überwältigend großen Teil aller Wahrheiten, von denen wir leben. Wir lassen indirekte Verifikation ebenso gelten, wie direkte. Wo die umgebenden Umstände Beweis genug sind, da können wir des Augenscheins entraten. Genau so wie wir annehmen, daß Japan existiert, auch wenn wir nie dort waren, weil seine Tätigkeit uns zu der Annahme veranlaßt, weil alles was wir wissen mit dieser Annahme übereinstimmt und nichts sie stört, so nehmen wir auch an, dies Ding dort sei eine Uhr. Wir gebrauchen es als Uhr, indem wir die Dauer der Vorlesung darnach bemessen. Die Verifikation der Annahme besteht hier darin, daß sie nicht zu einer Täuschung oder zu einem Widerspruch führt. Die Verifizierbarkeit der Uhrräder, der Gewichte und des Pendels ist ebenso viel als wirkliche Verifikation. Auf einen ganz vollständigen Wahrheitsprozess kommt im Leben eine Million anderer, die in diesem embryonalen Zustand der Verifikation bleiben. Sie geben uns nur die Richtung zu direkter Verifikation, führen uns in die Umgebung des Gegenstandes, den sie im Auge haben. Wenn dann alles entsprechend verläuft, sind wir von der Möglichkeit der Verifikation so überzeugt, daß wir auf wirkliche Verifikation verzichten, und gewöhnlich rechtfertigen die Ereignisse unser Verhalten.

Die Wahrheit lebt tatsächlich größtenteils vom Kredit. Unsere Gedanken und Überzeugungen „gelten", so lange ihnen nichts widerspricht, so wie die Banknoten so lange gelten, als niemand ihre Annahme verweigert. Dies alles weist aber auf augenscheinliche Verifikationen hin, die irgendwo vorhanden sind. Ohne diese muß unsere Wahrheits-Fabrik ebenso zusammenbrechen, wie ein finanzielles Unternehmen, das überhaupt keine Kapitals-Grundlage hat. Sie nehmen von mir eine Verifikation an und ich eine andere von Ihnen. Wir verkehren untereinander mit unsern Wahrheiten. Aber die Grundpfeiler des ganzen Oberbaues sind

doch immer Überlegungen, die von irgend Jemandem anschaulich verifiziert worden sind.

Ein weiterer wichtiger Grund dafür, daß wir im gewöhnlichen Leben auf vollständige Verifikation verzichten, ist, abgesehn von der Zeit-Ökonomie, auch der Umstand, daß die Dinge nicht in lauter Einzelexemplaren, sondern in Gattungen da sind. Unsere Welt hat ein für allemal diese Eigenschaft. Wenn wir also unsre Vorstellungen an einem bestimmten Exemplar einer Gattung unmittelbar verifiziert haben, so halten wir uns für berechtigt, sie ohne weitere Verifikation auf andere Exemplare anzuwenden. Ein Geist, der gewohnheitsmäßig die Gattung des Dinges, das er vor sich hat, erkennt und dann gemäß dem Gesetze der Gattung, ohne sich mit weiteren Verifikationen aufzuhalten, sofort zur Tat schreitet, wird in 99 von 100 Fällen ein „wahrer" Geist sein. Die Wahrheit seiner Urteile ist dadurch bewiesen, daß seine Handlungsweise die entsprechende ist und keine Widerlegung erfährt.

Indirekte oder bloß potentielle Verifikationsprozesse können also ebenso wahr sein wie vollständige Verifikationen. Sie wirken genau so, wie wahre Vorgänge wirken, sie geben uns dieselben Vorteile und haben aus denselben Gründen Anspruch auf unsere Anerkennung. All dies gilt auf dem Boden des gesunden Menschenverstandes, auf dem Boden der Tatsachen, den wir bisher allein in Betracht gezogen haben.

Tatsachen sind aber nicht unser einziger aufgespeicherter Besitz. Beziehungen zwischen rein geistigen Ideen bilden eine weitere Sphäre, wo wahre und falsche Überzeugungen herrschen, und hier sind die Überzeugungen absolut und unbedingt. Wenn sie wahr sind, so heißen sie Definitionen oder Prinzipien. Daß $1+1=2$ oder $2+1=3$ usw., daß „Weiß" von „Grau" weniger verschieden ist als von „Schwarz", daß mit dem Eintreten der Ursache auch die Wirkung beginnt, all das sind entweder Definitionen

oder Prinzipien. Solche Sätze gelten von allen möglichen „Einheiten", von jedem denkbaren „Weiß" oder „Grau", von jeder „Ursache". Diese Gegenstände sind gedachte Gegenstände. Ihre Beziehungen sind auf den ersten Blick erkennbar, und wir brauchen keine anschauliche Verifikation. Von diesen gedachten Dingen gilt ferner der Satz: Einmal wahr, immer wahr. Die Wahrheit ist hier ewig. Wenn wir ein konkretes Ding finden, daß es eine „Einheit", daß es „Weiß", „Grau" oder eine „Wirkung" ist, so wird unser Prinzip für alle Ewigkeit sich auf dasselbe anwenden lassen. Es handelt sich nur darum, die Gattung festzustellen, und wir können das Gesetz der Gattung auf den speziellen Fall anwenden. Wir sind dessen gewiß, daß wir die Wahrheit finden, wenn wir das Ding nur richtig benennen, denn unsere gedanklichen Beziehungen gelten von jedem Ding dieser Gattung ohne Ausnahme. Wenn wir trotzdem in einem Einzelfalle die Wahrheit verfehlt haben, so würden wir sagen, daß wir unsere Gegenstände unrichtig eingeordnet haben.

In diesem Reiche geistiger Beziehungen ist nun die Wahrheit wieder nichts anderes als eine Führerin. Wir bringen unsere abstrakten Ideen miteinander in Beziehung und bauen schließlich große Systeme logischer und mathematischer Wahrheit auf, in deren einzelne Fächer die sinnenfälligen Tatsachen der Erfahrung sich selbst einordnen, so daß unsere ewigen Wahrheiten auch für die wirkliche Welt Geltung haben. Diese Verbindung von Tatsachen und Theorien ist unendlich fruchtbar. Wenn wir unsere Gegenstände richtig eingeordnet haben, so sind unsere Aussagen darüber wahr, ohne daß wir erst auf ihre Verifikation im einzelnen Falle warten müssen. Aus der innern Struktur unseres Denkens hat sich ein Gefüge gebildet, in welches alle Arten möglicher Gegenstände hineinpassen. Wir können mit diesen abstrakten Beziehungen ebensowenig willkürlich unser Spiel treiben wie mit unseren Sinneserfahrungen. Diese Beziehungen engen uns ein, wir müssen konsequent mit

ihnen operieren, mag uns das Ergebnis gefallen oder nicht. Die Regeln der Addition gelten für unsere Schulden ebenso streng wie für unsere Einkünfte. Die hundertste Dezimalstelle von π, der Verhältniszahl zwischen Umfang und Durchmesser des Kreises, ist idealiter vorausbestimmt, auch wenn sie noch niemand berechnet haben sollte. Wenn wir bei der Berechnung eines wirklichen Kreises diese Ziffer brauchen sollten, so müßten wir sie nach der üblichen Regel berechnen und dann richtig einsetzen; sie besitzt ebensoviel Wahrheit als diese Regeln sonst herausrechnen.

Unser Geist ist auf diese Weise eingekeilt zwischen den Schranken, die ihm die Gedankenwelt setzt. Unsere Vorstellungen müssen mit der Wirklichkeit übereinstimmen, mögen diese Wirklichkeiten konkrete oder abstrakte, mögen sie Tatsachen oder Prinzipien sein. Sonst gibt es endlose Inkonsequenzen und Täuschungen.

Bis hierher können die Intellektualisten keinen Protest erheben; sie können nur sagen, daß wir kaum die Oberfläche des Problems gestreift haben.

Wirklichkeiten sind also entweder konkrete Tatsachen oder auch abstrakte Dinge und Beziehungen zwischen ihnen, die intuitiv erkannt werden. Wirklichkeit bedeutet aber ferner noch die ganze Masse der Wahrheiten, die bereits in unserem Besitze sind, denn das ist etwas, worauf unsere neuen Gedanken Rücksicht nehmen müssen. Was soll nun, um die geläufige Definition anzuwenden, Übereinstimmung mit dieser dreifachen Wirklichkeit bedeuten?

Hier trennen sich die Wege des Intellektualismus und Pragmatismus. „Übereinstimmen" heißt zunächst so viel wie abbilden, aber wir haben gesehen, daß das Wort „Uhr" ein in meiner Vorstellung vorhandenes Bild des Uhrwerks vollständig ersetzen kann. Von vielen Dingen können unsere Vorstellungen nur Zeichen, nicht Abbilder sein. „Vergangenheit", „Macht", „Spontaneität", wie könnte unser Geist derartige Wirklichkeiten abbilden?

Mit einer Wirklichkeit „übereinstimmen", kann im weitesten Sinne nichts anderes heißen, als zu dieser Wirklichkeit oder in ihre Umgebung geradeaus hingeführt werden oder mit derselben in eine derartige wirksame Berührung gebracht werden, daß wir mit dieser Wirklichkeit oder mit etwas, das mit ihr in Verbindung steht, besser operieren, als wenn wir nicht in „Übereinstimmung" wären. Dieses „Besser" kann intellektualistisch oder praktisch verstanden werden. Oft wird „Übereinstimmung" sogar nichts anderes bedeuten als die negative Tatsache, daß auf dem Wege, den unsere Ideen uns führen, uns kein von der betreffenden Wirklichkeit ausgehender Widerspruch, keine Störung begegnet. Eine Wirklichkeit abbilden, ist zwar eine wichtige Art, mit ihr übereinzustimmen, aber es ist keineswegs das Wesentliche. Das Wesentliche liegt immer in dem Vorgang des Geführt-Werdens. Jede Idee, die uns dazu verhilft, logisch oder praktisch mit einer bestimmten Wirklichkeit und dem, was zu ihr gehört, zu operieren, jede Idee, die uns beim Weiterschreiten nicht in Täuschungen verstrickt, die unser Leben der ganzen Lage dieser Wirklichkeit anzupassen vermag, jede solche Idee wird mit dieser Wirklichkeit in ausreichendem Maße übereinstimmen. Sie wird in bezug auf diese Wirklichkeit als wahr gelten.

Deshalb sind Namen in derselben Weise wahr und falsch wie scharf umrissene Vorstellungsbilder. Sie lösen ähnliche Verifikations-Prozesse aus und führen zu vollständig gleichwertigen praktischen Ergebnissen.

Alles menschliche Denken wird diskursiv. Wir tauschen Gedanken aus, wir geben und nehmen Verifikationen, wir bekommen sie voneinander im sozialen Verkehr. Alle Wahrheit wird so in Worten aufgebaut, aufgespeichert und für jedermann verwendbar gemacht. Wir müssen deshalb ebenso konsequent sprechen, wie wir konsequent denken müssen. Denn im Sprechen wie im Denken haben wir es mit allgemeinen Begriffen zu tun. Namen sind willkürlich, sind sie aber

einmal festgelegt, so muß man sich an sie halten. Wir dürfen jetzt nicht den Abel Kain oder den Kain Abel nennen. Wenn wir das tun, so entfernen wir uns vom ganzen Buch *Genesis* und von all dem, was in Wort und Tat bis zum heutigen Tage damit in Verbindung stand. Wir schalten uns aus all der Wahrheit aus, die in diesem ganzen System von Worten und Tatsachen enthalten sein mag.

Die überwältigende Mehrheit unserer wahren Ideen gestattet keine unmittelbare anschauliche Verifikation. So z. B. alle Tatsachen der Geschichte wie Kain und Abel. Wir können den Strom der Zeit nur mit Worten zurückverfolgen, wir können die Vergangenheit nur indirekt in ihren gegenwärtig fortdauernden Wirkungen verifizieren. Wenn aber unsere Ideen von der Vergangenheit mit diesen Wirkungen übereinstimmen, dann sind sie wahr. Ebenso wahr ist es, daß *Julius Caesar* lebte, daß die vorsündflutlichen Ungeheuer existierten in ihren verschiedenen Zeiten und Lagen. Daß die vergangene Zeit selbst wirklich existierte, das ist durch ihren Zusammenhang mit der Gegenwart gewährleistet. So wahr wie die Gegenwart ist, so wahr ist es, daß die Vergangenheit wirklich gewesen ist.

Übereinstimmung stellt sich demnach in ihrem Wesen als ein Akt des Führens heraus. Dieses Führen ist ein nützliches Führen, denn wir gelangen dadurch dorthin, wo Dinge sind, die für uns von Wichtigkeit sind. Wahre Ideen führen uns sowohl zu nützlichen Worten und Begriffen als auch unmittelbar zu sinnenfälligen Dingen. Sie führen uns zur Konsequenz, zur Stabilität, zu ununterbrochenem menschlichem Verkehr. Sie führen uns weg von Exzentrizität und Vereinzelung, weg von verfehltem und unfruchtbarem Denken. Wenn der Leitungsprozeß ungehemmt verläuft, wenn er im allgemeinen frei bleibt von Konflikten und Widersprüchen, so gilt dies als mittelbare Verifikation. Aber alle Wege führen nach Rom, und schließlich und endlich müssen alle Wahrheits-Prozesse irgendwo zu einer anschaulichen Verifi-

kation durch Sinneserfahrung führen, einer Sinneserfahrung, die irgend jemand in seiner Vorstellung abgebildet hat.

In dieser weitgehenden, nicht pedantischen Weise deutet der Pragmatist das Wort „Übereinstimmung". Er faßt es in durchaus praktischem Sinne auf. Das Wort umfaßt nach seiner Ansicht jeden Vorgang, durch den wir von einer gegenwärtigen Vorstellung zu einem künftigen Ereignis hingeführt werden, vorausgesetzt, daß diese Führung ein günstiges Ergebnis hat. Nur in diesem Sinne kann man sagen, daß „wissenschaftliche" Ideen, die über den gesunden Menschenverstand hinausgehen, mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Es ist, wie ich bereits einmal sagte, so, als ob die Wirklichkeit aus dem Äther, aus Atomen oder Elektronen bestände, aber wir dürfen dies nicht buchstäblich nehmen. Der Begriff „Energie" behauptet nicht einmal, daß er für etwas „Objektives" zu nehmen sei. Er ist nur eine Methode, die äußeren Erscheinungen zu messen, um ihre Veränderungen in eine einfache Formel zu bringen. Aber in der Wahl dieser von Menschen gemachten Formeln dürfen wir ebensowenig ungestraft willkürlich vorgehen, wie uns dies auf dem Boden des gesunden Menschenverstandes gestattet wäre. Wir müssen eine Theorie finden, mit der wir arbeiten können, und das ist etwas ungemein Schwieriges, denn unsere Theorie muß zwischen allen früheren Wahrheiten und einigen neuen Erfahrungen vermitteln. Sie darf dem gesunden Menschenverstand und den früheren Überzeugungen so wenig als möglich zuwider laufen, und sie muß dabei zu etwas Anschaulichem hinführen, zu etwas, das in exakter Weise verifiziert werden kann. Beides ist nötig, damit eine Theorie „arbeite", und so sind wir dabei so in die Enge getrieben, daß für jede Hypothese nur sehr wenig Spielraum bleibt. Trotzdem kann es geschehen, daß verschiedene theoretische Formeln mit all den Wahrheiten, die wir kennen, in gleicher Weise vereinbar sind, und in diesem Falle treffen wir nach subjektiven Gründen unsere Wahl. Wir wählen

diejenige Theorie, für die wir schon eine gewisse Vorliebe haben, wir richten uns nach „Eleganz" und nach „Ökonomie". *Clerk-Maxwell* sagt irgendwo, es würde einen schlechten wissenschaftlichen Geschmack zeigen, wollte man zwischen zwei gleich begründeten Auffassungen die kompliziertere wählen, und Sie werden ihm gewiß Recht geben. Wahrheit in der Wissenschaft ist das, was uns einen möglichst hohen Grad von Befriedigung gewährt, wobei auch der ästhetische Geschmack mitreden darf, allein Vereinbarkeit mit älteren Wahrheiten und mit neuen Tatsachen bleibt immer die gebieterischeste Forderung.

Ich habe Sie durch eine Sandwüste geführt. Aber jetzt werden wir, wenn ich mir einen so trivialen Ausdruck erlauben darf, die Milch der Kokosnuß zu kosten bekommen. Unsere rationalistischen Kritiker lassen hier ihre Geschütze gegen uns sich entladen, und unsere Antwort darauf wird uns Gelegenheit geben, dieses trockene Thema zu verlassen und uns vor eine bedeutsame philosophische Alternative hinzustellen.

Wenn wir von der Wahrheit sprechen, so sprechen wir unserer Theorie gemäß von Wahrheiten in der Mehrzahl, von Führungen, die sich im Gebiete der Tatsachen abspielen und die nur die eine Eigenschaft gemeinsam haben, daß sie l o h n e n. Sie lohnen eben deshalb, weil sie uns zu dem Teile eines Systems hinführen, das an verschiedenen Punkten in die Sinneswahrnehmungen eindringt, die wir in Gedanken abbilden können oder nicht können, mit denen wir aber jedenfalls in derjenigen Art von Verkehr stehen, die man allgemein als Verifikation bezeichnet. Wahrheit ist für uns nur ein allgemeiner Name für Verifikationsprozesse, so wie Gesundheit, Reichtum, Körperkraft Namen für andere Prozesse, denen man nachstrebt, weil es lohnt, ihnen nachzustreben. Die Wahrheit wird im Laufe der Erfahrungen erzeugt, so wie die Gesundheit, der Reichtum, die Körperkraft erzeugt wird.

Hier erhebt sich nun sofort der Rationalismus zum Kampfe wider uns. Ich kann mir vorstellen, daß ein Rationalist diesen Ausführungen etwa folgendes entgegenhält.

„Die Wahrheit wird nicht erzeugt, sie herrscht unbedingt und ist eine einzigartige Beziehung, die nicht auf einen Prozeß wartet, sondern über den Kopf der Erfahrung hinweg jedesmal die ihr entsprechende Wirklichkeit trifft. Unsere Überzeugung, daß jenes Ding an der Wand eine Uhr ist, ist wahr, auch wenn im ganzen Verlauf der Welt niemand sie verifizieren sollte. Was einen Gedanken wahr macht, ist der Umstand, daß er sich tatsächlich in dieser transzendenten Beziehung befindet, und es ist dabei ganz gleichgültig, ob er verifiziert wird oder nicht. Ihr Pragmatisten spannt den Karren vor das Pferd, wenn ihr das Wesen der Wahrheit im Verifikationsprozeß bestehen lasset. Diese Prozesse sind nur Zeichen dafür, daß die Wahrheit da ist, nur unsere nachhinkende Art und Weise, nachher festzustellen, welche unserer Vorstellungen die wunderbare Eigenschaft besessen hat. Die Eigenschaft selbst ist zeitlos wie alle Wesenheit und alle Natur. Die Gedanken haben unmittelbar Anteil daran, so wie sie an Falschheit und Bedeutungslosigkeit Anteil haben. Man kann die Wahrheit nicht in bloße pragmatische Wirkungen weganalysieren."

Diese rationalistische Rede klingt vielen ganz plausibel und zwar auf Grund einer Tatsache, auf die wir schon wiederholt aufmerksam geworden sind. In unserer Welt, in der so viele Dinge zu derselben Art gehören und in ähnlicher Weise miteinander assoziiert sind, genügt eine einzige Verifikation für viele gleichartige Fälle, und der Nutzen, den die Kenntnis der Dinge gewährt, liegt darin, daß wir dadurch nicht sowohl zu den Dingen selbst hingeführt werden, als vielmehr zu dem, was damit in Verbindung steht und was die Leute darüber sprechen. Wenn man von einer Wahrheit ante rem spricht, so bedeutet dies pragmatisch genommen nichts anderes, als daß in einer solchen Welt,

wie die unsere ist, sehr viele Ideen durch ihre bloß mittelbare und bloß mögliche Verifikation besser wirken als durch unmittelbare und tatsächliche Verifikation. Wahrheit ante rem bedeutet somit gar nichts anderes als Verifizierbarkeit. Es ist übrigens auch ein alter echt rationalistischer Kunstgriff, den Namen einer gegebenen konkreten Erscheinung zu einem früher vorhandenen unabhängig existierenden Ding zu machen und dieses Ding dann zur Erklärung der Erscheinung gleichsam hinter diese zu stellen. Professor *Mach* zitiert irgendwo folgendes Epigramm Lessings:

„Es ist doch sonderbar bestellt,"
Sprach Hänschen Schlau zu Vetter Fritzen,
„Daß nur die Reichen in der Welt
Das meiste Geld besitzen."[1])

Hänschen Schlau betrachtet hier den Begriff Reichtum als etwas von den Tatsachen, die man eben mit dem Reichsein bezeichnet, ganz verschiedenes. Der Begriff ist früher da als diese Tatsachen. Diese erscheinen hier wie ein zufälliges Zusammentreffen mit dem Wesen des reichen Mannes.

In dem Fall „Reichtum" sehen wir alle den Fehler sofort. Reichtum ist nur ein Name für Vorgänge, die sich im Leben gewisser Menschen abspielen, aber keineswegs ein in der Natur des Menschen liegender Vorgang, der sich etwa bei Herrn *Rockefeller* und *Carnegie* vorfindet und bei uns andern nicht.

Ebenso wie der Reichtum besteht auch die Gesundheit in Vorgängen. Es ist ein Name für Vorgänge wie Verdauung, Blutumlauf, Schlaf, die sich ungestört vollziehen. Trotzdem sind wir in diesem Falle mehr geneigt, die Gesundheit

---

[1]) *Lessings* Werke ed. *Lachmann* I. 13. Abteilung „Sinngedichte", Nr. 65 mit der Überschrift „Hänschen Schlau". Mach zitiert das Epigramm in seiner Schrift von der Erhaltung der Arbeit. 1872.
Anm. des Übersetzers.

als präexistierenden Begriff zu behandeln und zu sagen, dieser Mensch verdaut und schläft so gut, weil er so gesund ist.

In bezug auf „Körperkraft" sind wir, glaube ich, noch rationalistischer und neigen entschieden dazu, die Körperkraft als einen Vorzug anzusehen, der im Menschen schon früher vorhanden ist und der uns die herkulischen Leistungen seiner Muskeln erklärt.

In bezug auf die „Wahrheit" gehen die meisten ganz über die Grenzen des Gegebenen hinaus und halten die rationalistische Auffassung für selbstverständlich. Tatsächlich verhält es sich jedoch mit allen diesen Wortbegriffen ganz gleich. Die Wahrheit existiert ebensoviel und ebensowenig vor den Tatsachen wie die eben genannten Begriffe.

Die Scholastiker haben nach *Aristoteles* auf den Unterschied zwischen aktuellem Vorgang und Disposition großes Gewicht gelegt. Gesundheit als aktueller Vorgang heißt unter anderm auch guter Schlaf und gute Verdauung. Aber ein gesunder Mensch muß nicht immer schlafen oder verdauen, ebensowenig wie ein reicher Mann immer mit Geld hantieren und ein starker Mann immer Gewichte heben muß. Alle solchen Eigenschaften werden in den Intervallen der Betätigung zu Dispositionen, und ebenso wird die Wahrheit in den Zwischenzeiten, wo sich kein Verifikationsprozeß vollzieht, zu einer bloßen Disposition unserer Vorstellungen und Überzeugungen. Aber die verifizierende Tätigkeit ist doch die Wurzel des Ganzen, und ohne diese Tätigkeit gäbe es auch in den Intervallen keine Disposition.

„Das Wahre" ist, um es kurz zu sagen, nichts anderes als das, was uns auf dem Wege des Denkens vorwärts bringt, so wie „das Richtige" das ist, was uns in unserem Benehmen vorwärts bringt. Dabei meine ich vorwärtsbringend in jeder Art und vorwärtsbringend im ganzen und großen. Denn was der gegenwärtigen Erfahrung entspricht, das wird

einer künftigen Erfahrung vielleicht nicht in gleich befriedigender Weise entsprechen. Die Erfahrung läuft zuweilen über und zwingt uns, unsere Formeln richtig zu stellen.

Ein absolut Wahres in dem Sinne, daß keine künftige Erfahrung es ändern kann, das ist der ideale Punkt, gegen den alle unsere heutigen Wahrheiten eines Tages konvergieren werden. Dieser Punkt hält gleichen Schritt mit dem vollkommen weisen Mann, mit der absolut vollständigen Erfahrung. Wenn diese Ideale überhaupt jemals verwirklicht werden, so werden sie zugleich verwirklicht werden. Inzwischen müssen wir mit der Wahrheit leben, die wir heute erreichen können und müssen uns darauf gefaßt machen, diese Wahrheit morgen einen Irrtum zu nennen. Ptolemäische Astronomie, Euklidscher Raum, Aristotelische Logik, scholastische Metaphysik waren Jahrhunderte hindurch zweckentsprechend, aber die menschliche Erfahrung ist über diese Grenzen hinausgekommen, und wir nennen diese Dinge jetzt nur relativ wahr, oder wahr innerhalb dieser Erfahrungsgrenzen. „Absolut" betrachtet, sind sie falsch, denn diese Grenzen waren zufällige und hätten von vergangenen Theoretikern ebensogut überschritten werden können, wie sie von modernen Denkern überschritten worden sind.

Wenn neue Erfahrungen zu retrospektiven Urteilen in der Zeitform der Vergangenheit führen, so ist das, was diese Urteile aussagen, wahr g e w e s e n, auch wenn kein Denker der Vergangenheit darauf gekommen sein sollte. Wir leben vorwärts, hat ein dänischer Denker gesagt, aber wir verstehen rückwärts. Die Gegenwart verbreitet ein rückwirkendes Licht auf die früheren Vorgänge in der Welt. Für diejenigen, die dabei mitgewirkt haben, mögen diese Vorgänge volle Wahrheit gehabt haben. Wer jedoch die späteren Aufklärungen des Verlaufs kennt, für den ist dies nicht mehr der Fall.

Dieser regulative Begriff einer potenziellen besseren Wahrheit, die später festgestellt werden soll, ja vielleicht eines Tages

endgültig festgestellt werden soll und dabei rückwirkende Kraft besitzt, hat, wie alle pragmatischen Begriffe, die intimste Fühlung mit den konkreten Tatsachen und ist zugleich der Zukunft zugekehrt. Wie die halben Wahrheiten, so wird auch die absolute Wahrheit erzeugt werden müssen. Sie wird aus einer Menge verifizierter Einzelerfahrungen hervorgehen und einen Bau darstellen, zu dem die halbwahren Vorstellungen die Bausteine liefern.

Ich habe bereits auf die Tatsache hingewiesen, daß die Wahrheit zum großen Teil aus früheren Wahrheiten besteht. Die Überzeugungen der Menschen sind zu jeder Zeit eine Summe verdichteter Erfahrung. Diese Überzeugungen sind aber selbst ein Teil der gesamten Welterfahrung und werden so zum Material für die künftigen Verdichtungs-Operationen. Insofern Wirklichkeit so viel ist als erfahrbare Wirklichkeit, ist sie selbst und die wahren Erkenntnisse, die die Menschen von ihr gewinnen, in einem fortwährenden Veränderungsprozeß begriffen. Diese Veränderung bewegt sich vielleicht einem bestimmten Ziele zu, aber sie bleibt doch stete Veränderung.

Die Mathematiker können Probleme mit zwei Variabeln lösen. Nach der Newtonschen Theorie z. B. variiert die Beschleunigung mit der Entfernung, aber die Entfernung variiert auch mit der Beschleunigung. In dem Reiche der Wahrheitsprozesse tauchen Tatsachen unabhängig voneinander auf und bestimmen vorläufig unsere Überzeugungen. Aber diese Überzeugungen bestimmen unser Handeln, und sowie sie das tun, bringen sie neue Tatsachen zum Vorschein, die wiederum unsere Überzeugungen entsprechend umgestalten. So spielt sich das Aufrollen der Wahrheit unter doppeltem Einflusse ab. Aus Tatsachen ergeben sich Wahrheiten, diese aber dringen wieder weiter in die Tatsachen ein und fügen neue hinzu. Diese neuen Tatsachen schaffen oder offenbaren neue Wahrheiten und so geht es immer weiter bis ins Unendliche. Die Tatsachen selbst sind dabei

nicht wahr, sie *sind* einfach. Wahrheit ist die Funktion unserer Urteile, die inmitten der Tatsachen entstehen und enden.

Die ganze Sache ist wie das Wachsen eines Schneeballs. Dies hängt einerseits von der Verteilung des Schnees, andererseits von den aufeinanderfolgenden Stößen der Buben ab, wobei beide Faktoren einander unaufhörlich beeinflussen.

Der entscheidende Differenzpunkt zwischen Rationalismus und Pragmatismus ist jetzt in voller Klarheit zu erkennen. Die Erfahrung ist in fortwährender Veränderung, und unsere Kenntnisnahmen der Wahrheit sind als psychische Prozesse ebenfalls in steter Veränderung begriffen. So viel wird der Rationalismus zugeben; aber niemals wird er zugeben, daß die Wirklichkeit selbst und daß die Wahrheit selbst veränderlich ist. Die Wirklichkeit, so behauptet der Rationalismus, ist vollendet und fertig von aller Ewigkeit her. Die Übereinstimmung unserer Ideen mit dieser Wirklichkeit ist eine eindeutige, nicht weiter zerlegbare Eigenschaft derselben, wie uns dies der Rationalismus schon oft erzählt hat. Die Wahrheit der Rationalisten ist eine innere Eigenschaft der Vorstellungen und hat mit unsern Erfahrungen nichts zu tun; sie fügt zu dem Inhalt der Erfahrung nichts hinzu. Sie bedeutet für die Wirklichkeit selbst keinen Unterschied, sie ist etwas Hinzukommendes, etwas Träges, Statisches, nichts als ein Betrachten. Die Wahrheit *existiert nicht*, sie *gilt*, sie *behauptet sich*, sie gehört zu einer anderen Dimension als die Tatsachen und die Tatsachen-Beziehungen. Kurz, sie gehört zur *erkenntnistheoretischen* Dimension, und mit diesem großen Wort schließt der Rationalismus die Diskussion.

Während der Pragmatismus den Blick vorwärts auf die Zukunft richtet, blickt der Rationalismus zurück auf eine vergangene Ewigkeit. Seiner alten Gewohnheit treu, kehrt der Rationalismus immer wieder zu Prinzipien zurück und meint, wenn eine neue Abstraktion einmal einen Namen be-

kommen hat, so besitzen wir darin schon eine orakelartige Lösung.

Dieser radikale Unterschied des Gesichtspunktes ist, wie in den späteren Vorlesungen deutlich werden wird, in bezug auf die sich daraus ergebenden Folgen für das praktische Leben von ungemein großer Bedeutung. Jetzt möchte ich zum Schlusse der heutigen Vorlesung noch zeigen, daß die Erhabenheit des Rationalismus ihn vor innerer Leere nicht zu schützen vermag.

Wenn wir nämlich die Rationalisten ersuchen, sie mögen, anstatt dem Pragmatismus vorzuwerfen, er entweihe die Wahrheit, selbst die Wahrheit definieren und genau sagen, was sie darunter verstehen, so sind die einzigen positiven Versuche, die ich mir denken kann, die zwei folgenden:

1. Wahrheit ist ein System von Sätzen, die ein unbedingtes Recht darauf haben, als gültig anerkannt zu werden.

2. Wahrheit ist ein Name für alle Urteile, die zu fällen wir uns durch eine Art imperativer Pflicht verbunden fühlen.[1])

Das erste, was einem bei solchen Definitionen auffällt, ist ihre unaussprechliche Trivialität. Sie sind absolut wahr, gewiß, aber auch absolut bedeutungslos, so lange wir nicht pragmatisch mit ihnen arbeiten. Was heißt hier „Recht", und was heißt hier „Pflicht? Will man zusammenfassende Namen für die konkreten Gründe dafür, daß ein richtiges Denken in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle für sterbliche Menschen gut und nützlich ist, so kann man ganz gut sagen, die Wirklichkeit habe ein Recht darauf, daß unsere Vorstellungen mit ihr übereinstimmen, und uns liege die Pflicht ob, mit der Wirklichkeit in Einklang zu bleiben. Wir fühlen das Recht und die Pflicht und zwar aus eben diesen angegebenen praktischen Gründen.

---

[1]) *H. Rickert*, „Der Gegenstand der Erkenntnis". Das Kapitel „Die Urteilsnotwendigkeit".

Aber die Rationalisten, die hier von Recht und Pflicht sprechen, sagen ausdrücklich, daß sie mit unsern praktischen Interessen oder unsern persönlichen Gründen nichts zu tun haben. Die Gründe, die uns zur Übereinstimmung veranlassen, sind, so behaupten die Rationalisten, psychologische Tatsachen, die zu jedem einzelnen Denker und zu den Ereignissen seines Lebens in bestimmten Beziehungen stehen. Diese Gründe sind nur s e i n e Beweisgründe und nicht Teile des ureigenen Lebens der Wahrheit. Dieses Leben spielt sich in einer rein logischen und erkenntnistheoretischen Sphäre ab, die von der psychologischen ganz verschieden ist, und geht allen persönlichen Motivationen voraus und zugleich weit über sie hinaus. Selbst wenn weder ein Mensch noch ein Gott jemals eine Wahrheit zur Kenntnis nehmen sollte, so müßte die Wahrheit doch als das definiert werden, was zur Kenntnis genommen und anerkannt werden s o l l t e. Es hat vielleicht nie ein klassischeres Beispiel dafür gegeben, wie eine Idee zuerst aus konkreten Tatsachen abstrahiert und dann dazu verwendet wurde, diesen Tatsachen gegenüber zu treten und sie in Abrede zu stellen.

Die Philosophie und das gewöhnliche Leben sind reich an ähnlichen Beispielen. Es ist ein Trugschluß der Sentimentalität, über Gerechtigkeit, Edelmut, Schönheit in abstracto Tränen zu vergießen und diese Eigenschaften, wenn man ihnen auf der Straße begegnet, nicht zu erkennen, weil die Umstände sie gemein machen. So las ich in einer als Manuskript gedruckten Biographie eines rationalistischen Denkers: „Es war merkwürdig, daß mein Bruder bei so viel Bewunderung für die Schönheit im allgemeinen sich für edle Bauwerke, schöne Bilder und für Blumen nicht begeistern konnte.“ Und in dem letzten philosophischen Werke, das ich gelesen habe, finde ich Stellen wie die folgende: „Die Gerechtigkeit ist ideal, nur ideal. Die Vernunft begreift, daß sie existieren sollte, aber die Erfahrung zeigt, daß sie nicht existieren kann. Wahrheit, die sein sollte, kann nicht

sein. Die Vernunft wird durch die Erfahrung entstellt. Sobald die Vernunft das Gebiet der Erfahrung betritt, wird sie vernunftwidrig."

Der Trugschluß des Rationalismus ist genau derselbe wie der Trugschluß der Sentimentalität. Aus den mit dem Schmutz des Alltagslebens behafteten Einzel-Erfahrungen heben beide eine Eigenschaft heraus. Dann erscheint ihnen diese herausgehobene Eigenschaft so rein, daß sie dieselbe zu den mit dem Schmutz des Alltagslebens behafteten Tatsachen in Gegensatz bringen und ihr eine davon ganz verschiedene, höhere Eigenart zuschreiben. Es bleibt aber doch immer die Eigenart der konkreten Tatsachen. Das Wesen der Wahrheiten besteht eben darin, daß sie bekräftigt und verifiziert werden. Es ist für unsere Ideen lohnend, daß sie bestätigt werden. Unsere Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen, ist nur ein Teil unserer allgemeinen Verpflichtung, das zu tun, was lohnt. Das Lohnende, das unsere wahren Ideen enthalten, ist der einzige Grund, der uns verpflichtet, uns an sie zu halten. Genau dieselben Gründe gelten für die Begriffe Reichtum und Gesundheit.

Die Wahrheit macht keinen andersgearteten Anspruch und legt keine andere Pflicht auf als Gesundheit und Reichtum. Alle diese Ansprüche sind bedingter Natur.

Was uns bestimmt, das Streben nach diesen Dingen eine Pflicht zu nennen, das sind eben die konkreten Förderungen, die wir dabei erfahren. So gleich in dem Falle der Wahrheit. Unwahre Überzeugungen wirken im Laufe der Zeit ebenso verderblich, wie wahre Überzeugungen förderlich wirken. Abstrakt gesprochen kann man also sagen, daß die Eigenschaft „wahr" unbedingt wertvoll und daß die Eigenschaft „unwahr" unbedingt verwerflich ist: die eine kann man „gut", die andere „schlecht" nennen. Es ist ein Gebot für uns, das Wahre zu denken, das Falsche zu meiden.

Aber wenn wir diese abstrakten Sätze buchstäblich nehmen, und wenn wir diese Abstraktion ihrem Mutterboden,

der Erfahrung, entgegenstellen, dann bringen wir uns selbst in eine Situation, deren absurde Verkehrtheit ich Sie zu beachten bitte.

Wir können dann in unserem realen Denken nicht einen Schritt vorwärts tun. Wann soll ich diese und wann jene Wahrheit anerkennen? Soll die Anerkennung eine laute oder eine stillschweigende sein? Wenn es heißt: manchmal laut und manchmal stillschweigend, welches von beiden soll jetzt geschehen? Wann darf eine Wahrheit in die Vorratskammer der Enzyklopädien wandern, und wann soll sie zum Kampfe hervorgeholt werden? Muß ich die Wahrheit „zweimal zwei ist vier" immer wiederholen, da sie doch ewigen Anspruch auf Anerkennung hat? oder gibt es Fälle, wo sie bedeutungslos ist? Müssen meine Gedanken Tag und Nacht bei meinen eigenen Sünden und Fehlern verweilen, weil es wahr ist, daß ich sie habe? Oder darf ich dieselben für eine Zeit in den Hintergrund stellen und ignorieren, damit ich ein anständiges Mitglied der Gesellschaft sei und nicht ein Stück verbitterter Melancholie und ewigen Um-Verzeihung-Bittens?

Unsere Verpflichtung, die Wahrheit anzuerkennen, ist also offenbar keine unbedingte, sie ist vielmehr durchaus und in hohem Grade eine bloß bedingte. Die Wahrheit, mit dem bestimmten Artikel und in der Einzahl, die verlangt natürlich unbedingte Anerkennung; aber konkrete Wahrheiten, in der Mehrzahl, müssen nur dann anerkannt werden, wenn ihre Anerkennung zu etwas dient. Eine Wahrheit muß einer Unwahrheit immer vorgezogen werden, wenn beide zu der eben gegebenen Situation in Beziehung stehn. Wenn dies aber nicht der Fall ist, dann ist Wahrheit ebensowenig Pflicht als Unwahrheit. Wenn Sie mich fragen, wieviel Uhr es ist, und ich antworte, daß ich in der Irving-Straße No. 95 wohne, so ist meine Antwort ja vielleicht wahr, aber Sie sehen nicht ein, warum es meine Pflicht sein soll, sie zu geben. Eine falsche Adresse hätte hier dem Zweck ebenso entsprochen.

Gibt man einmal zu, daß es Bedingungen gibt, die das Anwendungsgebiet des allgemeinen Wahrheitsgebotes einschränken, so steht die pragmatische Wahrheitstheorie in ihrer vollen Bedeutsamkeit wieder vor uns. Unsere Pflicht, mit der Wirklichkeit übereinzustimmen, hat, wie man sieht, ihren Grund in einem wahren Dickicht konkreter Nützlichkeiten.

Als *Berkeley* erklärt hatte, was die Menschen unter Materie verstehen, da glaubte man, er habe die Existenz der Materie geleugnet. Wenn *Schiller* und *Dewey* jetzt erklären, was die Leute unter Wahrheit verstehen, so wirft man ihnen vor, daß sie die Existenz der Wahrheit leugnen. Diese Pragmatisten, so sagen die Kritiker, zerstören jeden objektiven Maßstab und stellen Torheit und Weisheit auf dieselbe Stufe. Eine beliebte Formel zur Charakteristik dessen, was *Schiller* und ich lehren, ist folgende: Man erfüllt alle Erfordernisse eines Pragmatisten, wenn man behauptet, was einem angenehm ist zu behaupten und dies dann Wahrheit nennt.

Ich überlasse es Ihnen selbst zu beurteilen, ob dies nicht eine unverschämte Verleumdung ist. Mehr als jeder andere fühlt der Pragmatist sich eingeengt zwischen den verdichteten Wahrheiten, die uns die Vergangenheit aufdrängt und den Einschränkungen der uns umgebenden Sinnenwelt. Keiner fühlt so tief wie er den ungeheuern Druck objektiver Kontrolle, unter dem unser Geist seine Operationen vollzieht. Wenn jemand, sagt *Emerson*, sich einbildet, dies Gesetz sei leicht, so möge er seine Befehle nur einen einzigen Tag beobachten. Wir haben in der letzten Zeit viel von dem Gebrauch der Phantasie in der Wissenschaft gehört. Es ist hohe Zeit, auf etwas Phantasie in der Philosophie zu dringen. Unsere Kritiker wollen in unsere Darstellungen durchaus nur den albernsten Sinn hineinlesen, und das macht ihrer Phantasie wenig Ehre. *Schiller* sagt: Wahr ist das, was „wirkt". Man sagt nun, er beschränke die Wahrheit auf das Gebiet des niedrigsten materiellen Nutzens. *Dewey*

sagt: Wahrheit ist das, was Befriedigung gewährt. Er wird behandelt wie einer, der alles wahr nennt, was, wenn es wahr wäre, auch angenehm wäre.

Unsere Kritiker brauchen entschieden mehr Phantasie. Ich habe meine Phantasie ehrlich angestrengt, um in die rationalistische Auffassung einen möglichst guten Sinn hineinzulesen, aber ich muß gestehn, daß sie alle meine Anstrengung zu Schanden macht. Der Begriff einer Realität, die von uns verlangt, daß wir mit ihr übereinstimmen und zwar aus keinem andern Grunde als bloß deshalb, weil dieser Anspruch ein „unbedingter" und „transzendenter" ist, das ist etwas, womit ich schlechterdings nichts anzufangen weiß. Ich stelle mir vor, ich sei die einzige Realität in der Welt, und frage dann, was ich da noch beanspruchen könnte, wenn man mir es gestattete. Ich könnte eventuell den Anspruch erheben, daß ein Geist aus der wüsten Leere daher komme, sich vor mich stelle und mich abbilde. Ich kann mir wohl vorstellen, was dieses Abbilden bedeutet, aber ich kann kein Motiv dazu heraufbeschwören. Ich kann nicht herausfinden, was es mir nützen sollte, abgebildet zu werden oder was es dem Geist nützen sollte, mich abzubilden, wenn weitere Folgen ausdrücklich und prinzipiell als Motive ausgeschlossen sein sollten, wie dies die rationalistischen Autoritäten tun. Als die Bewunderer des Irländers ihn in einer Sänfte ohne Sitz zum Bankett brachten, sagte er: „Meiner Treu, wenn es nicht um die Ehre wäre, hätte ich ebensogut zu Fuß kommen können." Ebenso hier: Wenn es nicht um die Ehre wäre, hätte ich ebensogut unabgebildet bleiben können. Abbilden ist eine echte Art der Erkenntnis. Wenn wir aber über das Abbilden hinauskommen und zu namenlosen Formen der Übereinstimmung kommen, die, wie man ausdrücklich sagt, weder Abbildungen, noch Führungen oder Anpassungen, oder irgend welche andere pragmatisch bestimmbare Prozesse sein sollen, dann wird das „Was" der Übereinstimmung ebenso unverständlich wie das „Warum". Weder

ein Inhalt noch ein Motiv kann dazu vorgestellt werden. Es ist eine vollständig bedeutungslose Abstraktion.[1])

Auf diesem Gebiete der Wahrheit ist es gewiß der Pragmatist und nicht der Rationalist, der die Rationalität der Welt mit mehr innerer Kraft verteidigt.

---

[1]) Ich vergesse nicht, daß Professor *Rickert* den ganzen Begriff der Wahrheit, der sich auf Übereinstimmung mit der Wirklichkeit gründet, schon lange aufgegeben hat. Wirklichkeit ist nach ihm das, was mit der Wahrheit übereinstimmt, und Wahrheit gründet sich einzig und allein auf ein ursprüngliches Sollen. Diese phantastische Ideenflucht im Verein mit *Joachims*, in seinem Buche „Nature of Truth" abgelegtem aufrichtigem Geständnis des Mißlingens scheinen mir den Bankrott des Rationalismus in bezug auf diesen Gegenstand zu bezeichnen. *Rickert* setzt sich mit der Stellungnahme des Pragmatismus zum Teile auseinander und zwar unter dem Titel „Relativismus". Ich kann seinen Text hier nicht diskutieren. Möge es genügen zu sagen, daß seine Argumentation in diesem Kapitel so schwach ist, wie man es bei einem sonst so fähigen Schriftsteller kaum für möglich halten sollte.

Siebente Vorlesung.

Pragmatismus und Humanismus.

Was das Herz eines jeden schwer macht, dem ich mit der in der letzten Vorlesung dargestellten Wahrheitstheorie komme, das ist eines jener von *Bacon* als „Idola tribus" bezeichneten allgemein menschlichen Vorurteile. Man faßt nämlich die Wahrheit auf als eine bestimmte und vollständige Antwort auf die eine, immer gleiche Rätselfrage, die uns die Welt angeblich vorlegt. Für das gewöhnliche Denken ist es besser, wenn die Antwort orakelhaft klingt, so daß sie als ein Rätsel zweiter Ordnung Staunen erweckt, indem sie das, was man in ihren Tiefen verborgen glaubt, mehr verschleiert als entschleiert. Alle diese in einem Wort enthaltenen Lösungen des Welträtsels, wie Gott, das Eine, Vernunft, Gesetz, Geist, Materie, Natur, Polarität, der dialektische Prozess, die Idee, das Selbst, die Weltseele, verdanken die Bewunderung, die ihnen zuteil wurde, dem orakelhaften Eindruck, den sie hervorrufen. Von philosophischen Dilettanten und ebenso von Fachmännern wird das Universum als eine Art versteinerter Sphinx vorgestellt, die den Menschen unaufhörlich auffordert, sich mit Raten den Kopf zu zerbrechen. Die Wahrheit! welch vollendetes Trugbild des rationalistischen Denkens! In einem alten Briefe eines begabten Freundes, der jung gestorben ist, lese ich folgende Worte: „In allen Dingen, in der Wissenschaft, in der Kunst, in der Moral und in der Religion muß es ein einziges System geben, das richtig ist, und alle anderen müssen falsch sein."

Wie charakteristisch ist dies für den Enthusiasmus der Jugend. Mit einundzwanzig Jahren erheben wir uns zu einer solchen Forderung und erwarten, das System zu finden. Den meisten von uns kommt es später gar nicht zum Bewußtsein, daß die Frage: „Was ist Wahrheit?" keine wirkliche Frage ist und daß der ganze Begriff Wahrheit nichts anderes ist als eine Abstraktion aus den tatsächlich erlebten Wahrheiten in der Mehrzahl, ein zusammenfassender Ausdruck, wie das Recht oder die lateinische Sprache.

Richter sprechen bisweilen vom Recht und Schulmeister von der lateinischen Sprache in der Weise, daß die Zuhörer glauben, sie verstünden darunter Wesenheiten, die vor den einzelnen Entscheidungen bezw. vor den einzelnen Worten und syntaktischen Regeln existierten, Wesenheiten, die diese Entscheidungen und Regeln unzweideutig bestimmen und von ihnen Gehorsam verlangen. Aber schon die geringste Überlegung macht es uns klar, daß sowohl das Recht als auch die lateinische Sprache keineswegs solche präexistierende Prinzipien, sondern daß sie Ergebnisse sind. Unterscheidungen zwischen dem Rechtmäßigen und dem Rechtswidrigen in unserer Handlungsweise, zwischen dem Korrekten und Inkorrekten in der Sprache haben sich in den Wechselbeziehungen menschlicher Erfahrung entwickelt, und ganz in derselben Weise entwickeln sich Unterscheidungen zwischen dem Wahren und Falschen in unseren Überzeugungen. Wahrheit pfropft sich auf bereits bestehende Wahrheit und modifiziert diese dabei, ebenso wie sich ein Idiom auf frühere Idiome, ein Rechtssatz auf frühere Rechtssätze aufpfropft. Gebt uns ein altes Gesetz und einen neuen Fall, und der Richter wird beide zu einem neuen Gesetze verflechten. Ein bestehendes Idiom, ein neues Rotwelsch, eine neue Metapher oder ein seltsamer Einfall, der dem allgemeinen Geschmack entspricht, und siehe da! ein neues Idiom ist fertig. Alte Wahrheit, neue Tatsachen — und unser Geist findet eine neue Wahrheit.

Trotz alledem versuchen wir noch daran festzuhalten, daß das Ewige sich entfaltet, daß die eine präexistierende Gerechtigkeit, die eine Grammatik, oder die eine Wahrheit sich blitzartig offenbaren und keineswegs von uns erzeugt werden. Stellen Sie sich einen jungen Mann vor, der im Gerichtssaal mit seinem abstrakten Begriff „des" Rechtes einzelne Fälle zu behandeln unternimmt, oder einen Sprachmeister, der im Theater mit seinem Begriff „der" Muttersprache operiert, oder einen Professor, der mit seinem rationalistischen Begriff von „der Wahrheit" mit dem bestimmten Artikel eine Vorlesung über die wirkliche Welt halten will, und sehen Sie dann zu, wie weit diese Herren mit ihren präexistierenden Begriffen kommen. Wahrheit, Recht, Sprache verflüchtigen sich bei jeder Berührung mit neuen Tatsachen. Diese Begriffe bilden sich von selbst im Laufe unseres Weiterschreitens. Unser Recht und Unrecht, unsere Verbote und Strafen, unsere Worte, Satzformen, Idiome, unsere Überzeugungen sind ebensoviele neue Schöpfungen, die im Laufe der Menschheitsentwicklung neu entstehen. Recht, Sprache und Wahrheit sind keineswegs präexistierende Prinzipien, die der Entwicklung erst Leben verleihen, sie sind vielmehr nichts anderes als abstrakte Namen für bestimmte Produkte dieser Entwicklung.

Vom Rechte und von den Sprachen sieht man es auf jeden Fall, daß sie von Menschen gemachte Dinge sind. *Schiller* macht den Analogieschluß auf unsere Überzeugungen und schlägt den Namen „Humanismus" für die Lehre vor, daß auch unsere Wahrheiten menschliche Erzeugnisse sind. Menschliche Motive bestimmen unsere Fragen, menschliche Befriedigung steckt in unseren Antworten, und alle unsere Formeln enthalten ein aus menschlichen Fäden gewobenes Band. Dieses menschliche Element ist in so unentwirrbarer Weise in den Produkten der Erkenntnis enthalten, daß *Schiller* zuweilen die Frage aufwirft, ob in diesen Produkten überhaupt etwas anderes als

dieses menschliche Element zu finden sei. „Die Welt," sagt er, „ist ihrem Wesen nach ὕλη (ungeformter Stoff), sie ist das, was wir daraus machen. Es ist ganz nutzlos, sie durch das zu definieren, was sie ursprünglich war oder durch das, was sie, getrennt von uns, ist; sie ist das, was man aus ihr macht. Kurz, die Welt ist voll Plastizität."[1]) Er fügt noch hinzu, daß wir die Grenzen dieser Plastizität nur durch den Versuch kennen zu lernen vermögen und daß wir von der Annahme ausgehen sollten, die Welt sei durch und durch plastisch, daß wir auf Grund dieser Annahme methodisch vorgehen und sie erst dann fallen lassen sollten, wenn wir auf einen entschiedenen Widerspruch stoßen.

Das ist, der Hauptsache nach, *Schillers* humanistische Stellungnahme, die ihn so scharfen Angriffen ausgesetzt hat. Ich gedenke in dieser Vorlesung die humanistische Stellungnahme zu verteidigen, und will deshalb hier einige Bemerkungen einschalten.

Schiller gibt so entschieden wie nur irgend einer zu, daß in jeder tatsächlich erlebten, wahrheitsbildenden Erfahrung Widerstand leistende Faktoren vorhanden sind, von denen die neue Wahrheit Rechenschaft geben und mit denen sie unter allen Umständen übereinstimmen muß. Alle unsere Wahrheiten sind Überzeugungen vom Vorhandensein einer „Wirklichkeit", und in jeder bestimmten einzelnen Überzeugung tritt diese Wirklichkeit als etwas Unabhängiges auf, als etwas, das gefunden und nicht hervorgebracht wird. Lassen Sie mich hier einen Teil meiner letzten Vorlesung rekapitulieren.

Wirklichkeit ist das, wovon unsere Wahrheiten Rechenschaft zu geben haben.[2]) Von diesem Standpunkte aus ist

---

[1]) Personal Idealism. p. 60.

[2]) Diese ausgezeichnete Definition gibt *Taylor* in seinem Buche „Elements of Metaphysics".

nun der Strom unserer Sinneswahrnehmungen der erste Teil der Wirklichkeit. Sinneswahrnehmungen werden uns aufgezwungen, sie kommen, wir wissen nicht, woher. Über ihre Natur, ihre Ordnung und ihre Menge haben wir so gut wie gar keine Kontrolle. Sie sind weder wahr noch falsch; sie sind einfach. Nur das, was wir über sie aussagen, die Namen, die wir ihnen geben, unsere Theorien über ihren Ursprung, ihr Wesen und ihre entfernteren Beziehungen, die können wahr oder nicht wahr sein.

Der zweite Teil der Wirklichkeit, auch etwas, wovon unsere Überzeugungen Rechenschaft geben müssen, das sind die Beziehungen, die zwischen unseren Wahrnehmungen oder zwischen ihren Abbildern in unserer Seele vorhanden sind. Dieser Teil zerfällt in zwei Unterabteilungen.

1. Die Beziehungen, die veränderlich und zufällig sind, wie z. B. die räumlichen und zeitlichen.

2. Die Beziehungen, die sich immer gleich bleiben und wesentlich sind, weil sie in der innern Natur ihrer Gegenstände begründet sind. Beide Arten von Beziehungen werden unmittelbar wahrgenommen. Beide sind Tatsachen. Es ist aber die letztgenannte Art von Tatsachen, die für unsere Theorie der Erkenntnis den wichtigeren Teil der Wirklichkeit bildet. Innere Beziehungen sind nämlich „ewig", werden überall wahrgenommen, wo ihre sinnlichen Gegenstände mit einander verglichen werden, und von diesen Beziehungen muß das mathematisch-logische Denken immer Rechenschaft geben.

Der dritte Teil der Wirklichkeit, der zu diesen Wahrnehmungen hinzukommt (obzwar er zum großen Teile auf ihrer Grundlage ruht), das sind die alten Wahrheiten, auf die jede neue Untersuchung Rücksicht nehmen muß. Dieser dritte Teil ist ein Faktor, der viel weniger hartnäckigen Widerstand leistet: er gibt am Ende oft nach. Diese drei Teile der Wirklichkeit, die zu allen Zeiten die Bildung unserer

Überzeugungen überwachen, haben wir, wie Sie sich erinnern, in unserer letzten Stunde bereits besprochen.

Wenn nun diese Elemente der Wirklichkeit auch ziemlich festgelegt sind, so haben wir doch eine gewisse Freiheit, wenn wir mit ihnen operieren. Nehmen Sie z. B. unsere Empfindungen. Daß sie da sind, das liegt gewiß außer dem Bereiche unserer Willkür, allein es hängt doch von unseren Interessen ab, auf welche dieser Empfindungen wir unsere Aufmerksamkeit lenken, welche wir bemerken und auf welche wir in unseren Schlüssen den Nachdruck legen. Je nachdem wir aber den Nachdruck auf die eine oder die andere legen, ergeben sich verschiedene Formulierungen der Wahrheit. Wir lesen dieselben Tatsachen verschieden. „Waterloo" mit all den feststehenden Bestimmungen liest der Engländer als Sieg, der Franzose als Niederlage. Ebenso liest der optimistische Philosoph in das Universum das Wort „Sieg", der pessimistische das Wort „Niederlage" hinein.

Was wir von der Wirklichkeit aussagen, das hängt also von der Perspektive ab, in die wir sie hineinstellen. Die Existenz der Wirklichkeit gehört ihr, aber ihr Inhalt hängt von der Auswahl, und die Auswahl hängt von uns ab. Die Wirklichkeit ist stumm und zwar sowohl in dem Teil, der aus Wahrnehmungen, als auch in dem, der aus Beziehungen besteht; sie sagt durchaus nichts über sich selbst. Wir sind es, die für sie sprechen müssen. Die Stummheit der Empfindungen hat Intellektualisten wie *F. H. Green* und *Edward Caird* dazu veranlaßt, dieselben aus dem Gebiete des philosophisch Anerkannten ganz auszuschalten, aber die Pragmatisten gehen nicht so weit. Eine Empfindung ist viel mehr wie ein Klient, der seine Sache einem Advokaten übergeben hat und jetzt darauf angewiesen ist, im Gerichtssaal passiv zuzuhören, was der Advokat über seine Angelegenheit zu berichten für gut findet.

Auch in dem Gebiete der Empfindungen entfaltet unser

Geist in gewissem Sinne eine willkürlich auswählende Tätigkeit. Durch das, was wir einschließen und weglassen, stecken wir die Ausdehnung des Gebietes ab. Durch stärkere oder schwächere Betonung scheiden wir Vordergrund und Hintergrund. Durch die von uns hineingetragene Ordnung lesen wir die sinnliche Welt in der einen oder in der anderen Richtung. Kurz, wir bekommen den Marmorblock, aber wir selbst hauen die Statue aus.

Dies gilt in gleicher Weise für die „ewigen" Teile der Wirklichkeit. Wir operieren mit unseren Wahrnehmungen innerer Beziehungen und ordnen dieselben in beliebiger Weise an. Wir bringen sie in Reihen, wir gruppieren sie in Klassen, wir betrachten bald die eine bald die andere als grundlegend, bis unsere Überzeugungen dann Systeme von Wahrheiten bilden, die uns als Logik, als Geometrie, als Arithmetik bekannt sind. In jedem dieser Systeme ist die Form und die Ordnung, in die das Ganze gebracht wird, so ganz offenbar Menschenwerk.

Die Menschen fügen durch die Aktualität ihres eigenen Lebens zum Stoffe der Wirklichkeit neue Tatsachen hinzu. Aber abgesehen davon haben sie ihre geistigen Formen demjenigen Dritteil der Wirklichkeit aufgeprägt, das ich oben „Die alten Wahrheiten" genannt habe. Jede Stunde bringt ihre neuen Wahrnehmungen, ihre eigenen Empfindungs- und Beziehungstatsachen, von denen man sich wahre Rechenschaft ablegen muß; aber unser ganzes bisheriges Operieren mit solchen Tatsachen ist bereits in den alten Wahrheiten verdichtet. Es ist also nur der kleinste und der neueste Bruchteil der ersten zwei Klassen von Wirklichkeiten, der uns unberührt von der Vermenschlichung gegeben wird. Und auch dieser Bruchteil wird sofort wieder vermenschlicht, indem er in die bereits vorhandene vermenschlichte Vorstellungsmasse eingeordnet, ihr assimiliert und angepaßt wird. Tatsächlich können wir kaum irgend einen Sinneseindruck zum Bewußtsein bringen, wenn wir nicht schon

von vornherein wissen, was für Eindrücke hier in diesem Falle möglicherweise zu erwarten sind. Wenn wir von einer Wirklichkeit sprechen, die von unserem Denken unabhängig ist, so ist solch ein Ding schwer zu finden. Sie reduziert sich auf den Begriff dessen, was eben in die Erfahrung eintritt und noch nicht benannt ist, oder auf irgend eine Art ursprünglicheren Vorhandenseins in der Erfahrung, bevor sich eine Überzeugung von diesem Vorhandensein gebildet hat und bevor irgend ein menschlicher Begriff darauf angewendet wurde. Es ist das, was absolut stumm ist, was stets dem Verschwinden nahe ist, kurz, eine bloß vorgestellte Grenze unseres Bewußtseins. Wir können es mit einem flüchtigen Blick erhaschen, aber wir erfassen es nicht, denn was wir erfassen, das ist nur ein Surrogat, das durch früheres menschliches Denken verdaulich gemacht und für unseren Gebrauch zurecht gekocht worden ist. Das ist es, was *Schiller* im Auge hat, wenn er die unabhängige Wirklichkeit einen widerstandslosen Rohstoff (ὕλη) nennt, der von uns erst bearbeitet werden muß.

Das ist *Schillers* Ansicht über den sinnlichen Kern der Wirklichkeit. Wir „stoßen darauf" (nach *Bradleys* Ausdruck), aber wir besitzen ihn nicht. Beim ersten Hören klingt dies wie die Theorie *Kants*. Aber zwischen Kategorien, die aufblitzten, bevor die Natur da war, und Kategorien, die sich im Beisein der Natur allmählich bildeten, gähnt die ganze Kluft zwischen Rationalismus und Empirismus. Für einen echten Kantianer wird sich *Schiller* zu *Kant* so verhalten, wie ein Satyr zu Hyperion.

Andere Pragmatisten kommen in bezug auf den sinnlichen Kern der Wirklichkeit vielleicht zu positiveren Überzeugungen. Sie glauben vielleicht, man könne durch Loslösung aller menschlicher Hüllen bis zu ihrem selbständigen, unabhängig existierenden Wesen vordringen. Sie mögen vielleicht Theorien aufstellen, die uns sagen, woher die Wirklichkeit kommt und was sonst von ihr gilt; und wenn

diese Theorien in befriedigender Weise wirken, so werden sie wahr sein. Die transzendentalen Idealisten sagen, es gebe keinen solchen Kern; die endgültig vollendete Hülle sei Wirklichkeit und Wahrheit zugleich. Die Scholastik lehrt noch immer, daß dieser sinnliche Kern die „Materie" sei. *Bergson*, *Heymans*, *Strong* und andere glauben an den Kern und versuchen tapfer, ihn zu definieren. *Schiller* und *Dewey* behandeln ihn als „Grenzbegriff". Welche von diesen verschiedenen Ansichten ist die wahrere, wenn es nicht die ist, die sich endgültig als die am meisten befriedigende bewährt? Auf der einen Seite steht die Wirklichkeit, auf der anderen eine Ansicht darüber, die zu verbessern oder zu ändern sich als unmöglich erweist. Wenn diese Unmöglichkeit sich als dauernd erweist, dann ist die Wahrheit der Ansicht eine unbedingte. Einen anderen Inhalt des Wahrheitsbegriffes kann ich nicht finden. Wenn die Gegner des Pragmatismus irgend eine andere Bedeutung der Wahrheit kennen, dann mögen sie dieselbe doch offenbaren und uns den Zugang dazu eröffnen.

Da diese Wahrheit nicht die Wirklichkeit selbst, sondern nur unsere Überzeugung von dieser Wirklichkeit ist, so wird sie menschliche Elemente in sich enthalten. Aber diese werden die nicht vermenschlichten Elemente erkennen in dem einzigen Sinne, in dem es überhaupt eine Erkenntnis von etwas geben kann. Macht der Bach seine Ufer oder machen die Ufer den Bach? Geht der Mensch mehr mit seinem rechten oder mehr mit seinem linken Bein? So unmöglich es ist, darauf zu antworten, so wenig kann man in unserer Erkenntnisentwicklung die objektiven Faktoren von den vermenschlichenden (subjektiven) Faktoren trennen.

Lassen Sie dies als eine kurze Darlegung des humanistischen Standpunktes gelten. Scheint er vielleicht paradox? Wenn das der Fall ist, will ich ihn durch einige Erläuterungen plausibel machen, die zu einer vollständigeren Kenntnis des Gegenstandes führen werden.

In vielen uns ganz vertrauten Fällen erkennt jeder das vermenschlichende Element. Wir fassen eine gegebene Wirklichkeit in der einen oder in der andern Art auf, um unserem Zwecke zu entsprechen, und die Wirklichkeit läßt sich diese Verschiedenheit der Auffassung ohne Widerstand gefallen. Sie können die Zahl 27 als die dritte Potenz von 3, als das Produkt aus 3 und 9, als $26 + 1$, als $100 - 73$ oder in zahllosen anderen Arten auffassen, und jede dieser Auffassungen ist so wahr wie die andere. Sie können ein Schachbrett als schwarze Felder auf weißem Grund oder als weiße Felder auf schwarzem Grund betrachten, und keines von beiden ist falsch.

In der nebenstehenden Figur können Sie zwei Dreiecke sehen, die sich durchkreuzen, oder ein Sechseck, dessen Seiten verlängert werden, oder sechs gleich große Dreiecke, die mit ihren Grundlinien zusammenhängen u. dergl. mehr. Alle diese Auffassungen sind wahre Auffassungen. Das sinnlich wahrnehmbare Etwas auf dem Papier leistet keiner dieser Auffassungen Widerstand. Man kann von einer geraden Linie sagen, sie laufe von Westen nach Osten oder von Osten nach Westen. Die Linie selbst läßt sich beide Beschreibungen gefallen, ohne sich gegen die Inkonsequenz aufzulehnen.

Wir heben aus den Sternen am Himmel Gruppen heraus und nennen sie Konstellationen. Die Sterne lassen dies geschehen, obwohl sie vielleicht, wenn sie wüßten, was wir tun, oft ganz überrascht wären, was für Kameraden wir ihnen zugeordnet haben. Wir bezeichnen dieselben Konstellationen verschieden, indem wir sie den Himmelswagen, den großen Bären oder die Küchenpfanne (Dipper) nennen. Keine dieser Benennungen ist falsch, die eine ist ebenso wahr wie die andere, denn alle sind anwendbar.

In allen diesen Fällen machen wir einen vermenschlichen-

den Zusatz zu einer sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit; und diese Wirklichkeit läßt sich den Zusatz gefallen. Alle diese Zusätze „stimmen" mit der Wirklichkeit „überein": sie passen dazu, indem sie sie zugleich ausbauen. Keiner von diesen Zusätzen ist falsch. Welcher als der wahrere gelten soll, das hängt ganz von dem Gebrauch ab, den wir Menschen davon machen. Wenn 27 eine Anzahl von Geldstücken ist, die ich in einer Lade vorfinde, in die ich 28 hineingelegt hatte, dann ist 27 hier soviel als 28 — 1. Wenn dagegen ein Brett 27 Zoll lang ist, das ich in ein 26 Zoll breites Gestell einfügen will, so ist 27 hier soviel als 26 + 1. Wenn ich dem Himmel durch die Konstellationen, die ich dort sehe, ein vornehmes Aussehen geben will, dann ist *Charles' Wain* (Himmelswagen) wahrer als *„Dipper"* (Küchenpfanne). Mein Freund *Frederick Myers* pflegte sich im Scherze darüber zu entrüsten, daß eine so wunderbare Stern-Gruppe uns Amerikaner an nichts anderes als an ein Küchengerät erinnern sollte.[1])

Was sollen wir überhaupt ein Ding nennen? Es scheint dies ganz willkürlich zu sein, denn so wie wir eine Konstellation herausheben, so heben wir überall etwas heraus, um unseren menschlichen Zwecken zu entsprechen. Für mich ist die ganze Zuhörerschaft hier nur ein Ding, das bald unruhig wird, bald aufmerksam ist. Ich habe im Augenblick keine Verwendung für die individuellen Einheiten, aus denen dieses Publikum besteht. Aber für Sie, meine Damen und Herren, ist es nur etwas Zufälliges, daß man Sie als Publikum betrachtet. Das dauernd Wirkliche ist für jeden von Ihnen selbstverständlich seine eigene Persönlichkeit. Für einen Anatomen wiederum sind die einzelnen Personen Organismen, und die wirklichen Dinge sind da die einzelnen Organe. Nicht die Organe, sondern vielmehr die sie kon-

[1]) Die Amerikaner nennen den großen Bär meistens „Dipper", mit welchem Wort sie sonst eine Küchenpfanne mit ziemlich langem Stiel bezeichnen. Anm. des Übersetzers.

stituierenden Zellen sind das Wirkliche, sagt der Histologe. Nicht die Zellen, sondern ihre Moleküle, sagen ihrerseits wieder die Chemiker.

Wir teilen also den Strom der sinnlich gegebenen Wirklichkeit nach unserem Willen in Dinge. Wir schaffen die Subjekte unserer wahren und ebenso unserer falschen Urteile.

Wir schaffen auch die Prädikate. Viele Prädikate der Dinge drücken nur die Beziehungen der Dinge zu uns und unseren Gefühlen aus. Solche Prädikate sind natürlich vermenschlichende Zusätze. *Caesar* überschritt den Rubikon und bedrohte die römische Freiheit. Aber er ist auch ein Schrecken der Schulstuben, wozu ihn die Schuljungen durch die Art machen, wie sie auf seine Schriften reagieren. Das jetzt hinzugekommene Prädikat ist ebenso wahr wie das frühere.

Sie sehen, auf wie naturgemäßem Wege man zum Prinzip des Humanismus kommt. Man kann die vermenschlichenden Zutaten nicht ausjäten. Unsere Hauptwörter und Beiwörter sind vermenschlichte Erbstücke, und in den Theorien, die wir aus ihnen aufbauen, ist die innere Struktur und Anordnung ganz durch menschliche Erwägungen bestimmt, bei denen auch logische Konsistenz eine Rolle spielt. In der Mathematik und Logik selbst gärt es von lauter menschlichen Neuordnungen, Physik, Astronomie und Biologie richten sich oft nach Neigungen und Stimmungen. Wir dringen vorwärts in das Feld frischer Erfahrung mit Hilfe der Überzeugungen, die unsere Vorfahren und wir uns bereits gebildet haben. Von diesen Überzeugungen hängt es ab, was wir an dem Neuen bemerken. Was wir bemerken, bestimmt unser Handeln, und durch unser Handeln gelangen wir wieder zu neuen Erfahrungen, und so geht es weiter. Die unleugbare Tatsache, daß ein Strom von Empfindungen tatsächlich da ist, die steht wohl fest. Aber das, was von diesem Strome mit Wahrheit ausgesagt wird, das ist, wie es scheint, vom Anfang bis zum Ende unsere eigene Schöpfung.

Wir müssen das uns von den Sinnen gelieferte Material unvermeidlich weiter ausbauen. Die große Frage ist nun die: Gewinnt oder verliert dies Material durch unsere Erweiterungen an Wert? Sind unsere Erweiterungen wertvoll oder wertlos? Denken wir uns eine Welt, die aus sieben Sternen besteht und dazu nicht mehr als drei Beschauer und ihren Kritiker. Der eine Beschauer nennt die Sterne den „Großen Bär", der andere nennt sie den „Himmelswagen" *(Charles Wain)*, und der dritte nennt sie die Küchenpfanne *(Dipper)*. Welche von diesen menschlichen Erweiterungen hat aus dem gegebenen Sternenmaterial die beste Welt gemacht? Wenn *Frederick Myers* der Kritiker wäre, so hätte er ohne Zögern den amerikanischen Beschauer an die unterste Stelle gesetzt.

Lotze hat an mehreren Stellen seiner Werke eine tiefsinnige Anregung gegeben. Wir nehmen, sagt er, ganz naiv eine Beziehung zwischen der Wirklichkeit und unserem Bewußtsein an, die vielleicht der wahren Beziehung ganz entgegengesetzt ist. Die Wirklichkeit, so nehmen wir naturgemäß an, steht fertig und vollendet da, und unser Verstand tritt an diese fertige Welt mit der einfachen und einzigen Pflicht heran, sie zu beschreiben, wie sie tatsächlich ist. Aber, so fragt *Lotze*, sind nicht vielleicht unsere Beschreibungen selbst wichtige Erweiterungen der Wirklichkeit? Die frühere Wirklichkeit könnte ja vielleicht viel weniger zu dem Zwecke da sein, um unverändert in unserer Erkenntnis wiederzuerscheinen, als vielmehr eben zu dem Zwecke, um unseren Geist zu solchen Erweiterungen anzuregen, die den Gesamtwert des Universums erhöhen sollen. „Die Erhöhung des vorgefundenen Daseins" ist ein Ausdruck, der von Professor *Eucken* irgendwo gebraucht wird, und das erinnert an diese Anregung des großen *Lotze*.

Dies ist genau unsere pragmatische Auffassung. Wir sind schöpferisch in unserem Erkennen ebenso wie in unserem Handeln. Wir erweitern sowohl die Subjekte als auch die

Prädikate der Wirklichkeit. Die Welt ist in der Tat bildsam und erwartet ihre endgültige Formung von unseren Händen. Wie das Himmelreich duldet sie bereitwilligst menschliche Gewalttätigkeit. Der Mensch erzeugt Wahrheiten, die von der Welt gelten.

Niemand kann leugnen, daß eine derartige Aufgabe unsere Würde und unsere Verantwortlichkeit als Denker zu erhöhen geeignet ist. Bei einigen von uns erweckt diese Auffassung sogar Begeisterung. *Signore Papini*, der Führer der italienischen Pragmatisten, wird geradezu schwungvoll, wenn er von der Aussicht spricht, die unsere Theorie der göttlich-schöpferischen Kraft des Menschen eröffnet.

Der Unterschied zwischen Pragmatismus und Rationalismus ist jetzt in seiner ganzen Bedeutung und Tragweite erkannt. Der wesentliche Gegensatz besteht darin, daß für den Rationalismus die Wirklichkeit von aller Ewigkeit her fertig und vollendet ist, während sie für den Pragmatismus noch im Werden ist und ihre Gestaltung zum Teil erst von der Zukunft erwartet. Auf der einen Seite ruht das Universum in absoluter Sicherheit, auf der andern geht es noch immer seinen Abenteuern nach.

Wir sind mit dieser humanistischen Theorie recht in die Tiefe geraten, und es ist kein Wunder, daß sich Mißverständnisse einstellen. Man wirft der Theorie vor, sie sei eine Lehre der Willkür. So sagt z. B. *Bradley*, ein Humanist, der seine eigene Lehre richtig versteht, müßte jeden Zweck, und wäre er noch so verkehrt, für richtig halten, wenn ich persönlich darauf bestehe, und jede Idee, auch die tollste, für wahr, wenn nur irgend jemand beschließt, daß es so sein solle. Die humanistische Auffassung, daß die Wirklichkeit Widerstand leistet, dabei aber doch bildsam ist, daß sie unser Denken kontrolliert als eine Energie, auf die unaufhörlich Rücksicht genommen werden muß (wenn auch das Abbilden nicht die einzige Art der Kenntnisnahme zu

sein braucht), diese Auffassung ist Anfängern nur schwer begreiflich zu machen.

Die Alternative zwischen Pragmatismus und Rationalismus in der Form, in der wir sie jetzt vor uns haben, ist nicht mehr eine Frage der Erkenntnistheorie, sie bezieht sich vielmehr auf die Struktur der Welt selbst.

Auf der Seite des Pragmatismus haben wir nur eine einzige Ausgabe der Welt, die unfertig ist und überall größer wird, besonders da, wo denkende Wesen am Werke sind.

Auf der Seite des Rationalismus haben wir ein Universum in mehreren Ausgaben. Zunächst die wirkliche Welt, die unendliche Folioausgabe, die man auch édition de luxe nennen könnte; dann die verschiedenen endlichen Ausgaben, voll falscher Lesarten, und jede in ihrer Art entstellt und verstümmelt.

Wir erinnern uns hier an die rivalisierenden metaphysischen Hypothesen des Pluralismus und des Monismus. Ich will in dem noch übrigen Teil unserer Stunde die Unterschiede derselben herausarbeiten.

Lassen Sie mich zuerst darauf hinweisen, daß man bei der Parteinahme für die eine oder die andere Seite die Wirkung der Temperamentsunterschiede unmöglich übersehen kann. Der rationalistische Denker von radikaler Färbung ist doktrinär und autoritativ; er führt immer das Wort „muß" im Munde. Die Bauchbinde seines Universums muß fest zugezogen sein. Der radikale Pragmatist andererseits ist ein sorgloses, anarchistisch geartetes Geschöpf. Wenn er wie *Diogenes* in einem Fasse leben sollte, so würde er sich nichts daraus machen, wenn die Reifen locker würden und die Dauben der Sonne ausgesetzt wären.

Die Idee einer so ungebundenen Welt macht auf die echten Rationalisten einen ähnlichen Eindruck wie „Preßfreiheit" auf einen alten Beamten eines russischen Zensur-

bureaus, oder wie „vereinfachte Orthographie“ auf eine ältliche Schullehrerin. Ein derartiges Weltbild wirkt auf den Rationalisten so wie die vielen protestantischen Sekten auf einen Katholiken. Es erscheint ihm ohne Rückgrat und aller Prinzipien bar, wie etwa einem alten französischen Legitimisten oder einem fanatischen Verfechter der Volksrechte der politische Opportunismus erscheinen würde.

Für den pluralistischen Pragmatismus entwickelt sich die Wahrheit ganz innerhalb der endlichen Erfahrungen. Diese lehnen sich aneinander, aber das Ganze, das sie ausmachen, wenn es ein solches Ganzes gibt, das lehnt sich an nichts. Es gibt nirgends ein „Heim“ als in der endlichen Erfahrung, aber die endliche Erfahrung als solche, die hat kein Heim. Nichts außerhalb des Stromes sichert seinen Lauf. Nur auf Grund ihrer inneren Verheißungen und Fähigkeiten kann die Welt auf Erlösung hoffen.

Für einen Rationalisten ist dies das Bild einer wandernden und unstäten Welt, die im Raume umhertreibt, ohne Elefanten oder Schildkröte, die Fußsohle darauf zu pflanzen. Eine solche Welt wäre wie ein Haufen Sterne in den Himmelsraum geworfen, ohne einen Schwerpunkt, zu dem sie sich hinbewegen müßte. Auf anderen Lebensgebieten haben wir uns allerdings daran gewöhnt, in einem Zustande relativer Unsicherheit zu leben: Die Autorität des Staates und die Autorität des unbedingt giltigen Sittengesetzes haben sich in Nützlichkeiten aufgelöst, und die heilige Kirche hat sich in „Versammlungshäuser“ aufgelöst. Nicht so bisher innerhalb der philosophischen Hörsäle. Ein Universum, wo wir dazu beitragen, seine Wahrheit zu schaffen, eine Welt, die unserem Opportunismus und unserem privaten Urteil ausgeliefert ist! Da wäre ja Homerule für Irland im Vergleich dazu eine Erlösung. Wir sind zu einer solchen Rolle nicht besser vorbereitet, als die Bewohner der Philippinen zur Selbstregierung. Eine solche Welt wäre, philosophisch betrachtet, nicht anständig. In den Augen der meisten Philosophie-Pro-

fessoren wäre eine solche Welt ein Reisekoffer ohne Handhabe, ein Hund ohne Halsband.

Was wäre nun nach der Meinung dieser Professoren geeignet, diese lose Welt zu verfestigen?

Irgend etwas, das geeignet ist, die endliche Vielheit zu tragen, zusammenzubinden, zu vereinheitlichen und zu verankern. Irgend etwas, das keinem Zufall ausgesetzt ist, etwas Ewiges und Unveränderliches. Das Veränderliche der Erfahrung muß auf Unveränderlichkeit gegründet sein. Hinter unserer tatsächlichen, unserer aktuellen Welt muß eine rechtmäßige, eine festgelegte, eine präexistierende Welt stehn, die alles, was geschehen kann, bereits der Möglichkeit nach in sich enthält, wo jeder Tropfen Blut, jede kleinste Kleinigkeit bestimmt und vorgesehen, gestempelt und bezeichnet ist, ohne jede Möglichkeit der Veränderung. Die negativen Bestimmungen, die unseren Idealen hier unten anhaften, in der absoluten Wirklichkeit müssen sie selbst negiert und aufgehoben sein. Das allein gibt dem Universum Festigkeit. Das ist die ruhende Tiefe. Wir leben auf der sturmbewegten Oberfläche, aber unser Anker hält fest, denn er umklammert felsigen Grund. Das ist *Wardsworth'* „ewiger Friede, der auf dem Grund rastloser Bewegung ruht". Das ist *Vivekanandas* mystische Einheit, von der ich Ihnen vorgelesen habe. Das ist die Wirklichkeit mit dem bestimmten Artikel, eine Wirklichkeit, die den Anspruch auf Zeitlosigkeit erhebt, eine Wirklichkeit, der die Vernichtung nichts anhaben kann. Das ist es, was die Prinzipienmenschen und im allgemeinen alle diejenigen, die ich in meiner ersten Vorlesung die „Zartfühlenden" genannt habe, sich für verpflichtet halten, zu postulieren.

Eben dies ist es aber auch, was die „Grobkörnigen" sich veranlaßt fühlen, eine ganz verkehrte Anbetung von Abstraktionen zu nennen. Die Grobkörnigen, das sind diejenigen, deren Alpha und Omega die Tatsachen sind. Hinter den in der Erscheinung gegebenen Tatsachen, so sagte mein grobkörniger alter Freund *Chauncey Wright*, der große Em-

piriker an der Harvard-Universität in meiner Jugend, hinter der Erscheinung ist nichts. Wenn ein Rationalist darauf besteht, daß hinter den Tatsachen der Grund der Tatsachen, die Möglichkeit der Tatsachen stehen müsse, so werfen die grobkörnigen Empiristen ihm vor, er nehme den bloßen Namen einer Tatsache her und stelle denselben dann hinter die Tatsache als eine zweite Wesenheit, die die erste möglich machen soll. Daß solche Scheingründe oft angeführt werden, ist bekannt. Bei einer ärztlichen Operation hörte ich einmal, wie ein Zuschauer den Doktor fragte, warum der Patient so tief atme. Der Doktor antwortete: „Weil Äther ein respiratorisches Stimulans ist." „Ah", sagte der Zuschauer, als ob dies eine ausreichende Erklärung wäre. Das ist aber ebenso, wie wenn man sagt, das Cyankali töte, weil es ein Gift sei und daß wir fünf Finger haben, weil wir „Pentedaktylen" sind. Das alles sind Namen für die Tatsachen, die aus den Tatsachen abstrahiert sind und dann so behandelt werden, als wären sie präexistierend und könnten etwas erklären. Der von den „Zartfühlenden" gebildete Begriff des Absoluten als einer Realität ist nach der Ansicht der Grobkörnigen nach diesem Muster gebildet. Es ist nichts anderes als ein zusammenfassender Ausdruck für die ausgebreitete und ineinander verschlungene Masse der Phänomene und wird dann so aufgefaßt, als wäre es eine von den Phänomenen selbst verschiedene, einheitliche und präexistierende Wesenheit.

Sie sehen, wie verschieden die Leute die Dinge betrachten. Die Welt, in der wir leben, besteht aus zerstreuten, nach allen Richtungen verteilten, unendlich zahlreichen Einzeldingen, die in allen möglichen Arten und Graden zusammenhängen. Die Grobkörnigen sind nun vollkommen bereit, die Dinge so zu nehmen; sie können eine so beschaffene Welt aushalten, denn ihr Temperament ist dieser Unsicherheit gut angepaßt. Nicht so die Partei der Zartfühlenden. Sie müssen der Welt, in die wir hineingeboren sind, einen Halt geben

durch eine andere und eine bessere Welt, in der die Einzeldinge ein All bilden, und in der dieses All eine Einheit ist, die jedem Einzelding ohne Ausnahme zur logischen Voraussetzung dient, es in sich einschließt und ihm einen sicheren Halt gibt.

Müssen wir nun als Pragmatisten grobkörnig in radikalem Sinne sein? Oder können wir die absolute Ausgabe der Welt als eine berechtigte Hypothese betrachten? Sie ist gewiß berechtigt, denn sie ist denkbar und zwar sowohl in ihrer abstrakten als auch in ihrer konkreten Gestalt.

Die abstrakte Auffassung besteht darin, daß wir das Absolute hinter unser endliches Leben stellen, so wie wir das Wort „Winter" hinter das heutige kalte Wetter stellen. „Winter" ist nichts als ein Name für eine bestimmte Anzahl von Tagen, die gewöhnlich durch kaltes Wetter charakterisiert sind, allein das Wort kann in dieser Richtung keine Garantie übernehmen, denn unser Thermometer kann morgen bis zu 20° Celsius steigen. Trotzdem aber ist das Wort, wenn wir uns damit in den Strom der Erfahrung begeben, für uns ein Vorteil. Es schließt bestimmte Erwartungen aus und stellt andere in Sicht. Wir können unsere Strohhüte wegtun und unsere Winterröcke auspacken. Es ist eine Zusammenfassung von Erwartungen. Es ist ein Name für einige Gewohnheiten der Natur und bereitet uns darauf vor, daß diese Gewohnheiten dauern.[1]) Es ist ein bestimmtes

[1]) Vgl. mit dieser pragmatischen Auffassung der Begriffe *Machs* bisher nicht genügend beachtete Definition der Naturgesetze. „Ihrem Ursprunge nach sind die Naturgesetze Einschränkungen, die wir unter der Leitung der Erfahrung unserer Erwartung auferlegen." „Ein Gesetz besteht immer in einer Einschränkung der Möglichkeiten, ob dasselbe als Beschränkung des Handelns, als unabänderliche Leitbahn des Naturgeschehens oder als Wegweiser für unser dem Geschehen vorauseilendes Vorstellen und Denken in Betracht kommt." *Mach* will damit „auf die biologische Bedeutung der Naturgesetze hinweisen." (Erkenntnis und Irrtum. 2. Aufl., S. 449, 450.) Diese Auffassung *Machs* entspricht genau der pragmatischen Methode. Anm. des Übersetzers.

Denkmittel, das aus der Erfahrung abstrahiert wurde, eine begriffliche Realität, mit der wir rechnen müssen, die uns in das Gebiet der sinnenfälligen Wirklichkeiten wieder zurückbringt. Der Pragmatist ist der letzte, der die Wirklichkeit solcher Abstraktionen leugnen möchte. In ihnen ist eine Summe vergangener Erfahrung verdichtet. Nehmen wir dagegen die absolute Ausgabe der Welt im konkreten Sinne, dann ergibt sich eine ganz andere Hypothese. Die Rationalisten nehmen das Absolute konkret und stellen es den endlichen Ausgaben der Welt entgegen. Sie schreiben dem Absoluten eine ihm eigene Wesenheit zu. Es ist vollkommen in sich geschlossen. Im Absoluten ist mit dem Wissen von einem Ding das Wissen von allen Dingen gegeben. In unserer Welt, wo Unwissenheit herrscht, ist das nicht so. Unsere Welt ist ganz und gar Prozess. Die Welt des Absoluten ist ziellos. In unserer Welt gibt es Möglichkeiten; in der absoluten Welt, wo alles, was nicht ist, von Ewigkeit her unmöglich war, und wo alles, was ist, mit Notwendigkeit ist, da gibt es für die Kategorie der Möglichkeit keine Anwendung. In unserer Welt empfindet man Bedauern über Verbrechen und Schrecknisse. In jener totalisierten Welt gibt es kein Bedauern, denn „gerade die Gegenwart des Übels im zeitlichen Leben ist die Bedingung der Vollkommenheit im ewigen Leben".

Also nochmals: Beide Hypothesen sind in den Augen des Pragmatisten berechtigt, denn beide haben ihren Nutzen. Abstrakt genommen, d. h. so wie das Wort Winter als eine Zusammenfassung der früheren Erfahrungen, die uns für die Zukunft orientiert, ist der Begriff einer absoluten Welt unentbehrlich. Konkret genommen ist er auch unentbehrlich, wenigstens für gewisse Geister, deren religiöses Leben dadurch bestimmt wird. Das Absolute ist für diese Menschen etwas, wonach sie ihr Leben ändern, und wenn sie ihr Leben ändern, so rufen sie damit in den Teilen der Außenwelt, die von ihnen abhängen, Veränderungen hervor.

Wir können uns also aus methodischen Gründen den Grobkörnigen nicht anschließen, wenn sie den Begriff einer Welt jenseits unserer Erfahrung ganz verwerfen. Es ist eines der Mißverständnisse, denen der Pragmatismus begegnet ist, daß man ihn mit dem grobkörnigen Positivismus identifizierte, daß man annahm, er verachte jede rationalistische Auffassung als bloßes Gewäsch und Getue und liebe die intellektuelle Anarchie um ihrer selbst willen, daß man glaubte, er wolle lieber eine ganz wilde, ganz uneingeschränkte Welt als irgend etwas, das im philosophischen Hörsaal zurechtgemacht ist.

Ich habe in diesen Vorlesungen soviel gegen die überfeinen Formen des Rationalismus gesagt, daß ich in bezug auf das, was ich jetzt sage, auf Mißverständnisse gefaßt bin, allein ich bin doch überrascht, daß ich sogar in diesem Hörerkreise soviel davon angetroffen habe. Denn ich habe doch zugleich mit der Bekämpfung des Rationalismus jede rationalistische Hypothese verteidigt, die uns in fruchtbringender Weise zur Erfahrung zurückführt.

So erhalte ich z. B. diesen Morgen auf einer Postkarte folgende Frage: „Muß ein Pragmatist notwendigerweise ein vollständiger Materialist und Agnostiker sein?“ Einer meiner besten Freunde, der mich besser kennen sollte, schreibt mir einen Brief, in dem er dem Pragmatismus, den ich empfehle, den Vorwurf macht, er schließe alle weiteren metaphysischen Ausblicke aus und verurteile uns zu einem ganz flachen Naturalismus. Erlauben Sie, daß ich Ihnen einiges aus dem Briefe vorlese.

„Mir will scheinen,“ schreibt mein Freund, „daß die pragmatische Einwendung gegen den Pragmatismus in der Tatsache liegt, daß er auf die Beschränktheit beschränkter Geister ein besonderes Gewicht legt.

„Ihr Aufruf gegen geistlose Sentimentalität und gegen seichtes Geschwätz ist ja gewiß eindrucksvoll. Allein wenn

es auch heilsam und anregend ist, darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß man für die unmittelbaren Folgen und für die Tragweite seiner Worte und Gedanken die Verantwortung zu tragen hat, so will ich mir trotzdem das Vergnügen und den Vorteil nicht rauben lassen, auch bei den entfernten Folgen und der endgiltigen Tragweite der Gedanken zu verweilen, und es ist die Tendenz des Pragmatismus, dieses Recht zu verweigern."

„Kurz, ich glaube, die Beschränkungen, oder richtiger gesagt, die Gefahren der pragmatischen Richtung sind dieselben, denen auch die vorschnellen Anhänger der Naturwissenschaften unterliegen. Chemie und Physik sind durchaus pragmatisch. Viele, die sich diesen Wissenschaften widmen, fühlen ein zufriedenes Behagen bei den Tatsachen, die ihnen ihr Wägen und Messen liefert und blicken mit unendlichem Mitleid und unendlicher Verachtung auf alle, die sich mit Philosophie und Metaphysik beschäftigen. Nun kann man ja in einem gewissen Sinne alles, wenigstens theoretisch, in chemischen und physikalischen Formeln ausdrücken, d. h. alles, nur nicht das lebendige Prinzip des Ganzen; und dafür eine Formel zu finden, hat, so sagen sie, keinen pragmatischen Wert für — sie. Ich aber will es mir für meinen Teil nicht ausreden lassen, daß wir imstande sind, hinter dem auf der Gasse liegenden Pluralismus der Naturforscher und Pragmatisten eine logische Einheit zu erblicken, an der diese kein Interesse haben."

Wie ist eine solche Auffassung des Pragmatismus, den ich vertrete, möglich, nachdem ich meine ersten zwei Vorlesungen gehalten habe? Ich habe diesen Pragmatismus doch stets als einen Vermittler zwischen dem grobkörnigen und zartfühlenden Standpunkt bezeichnet. Wenn der Begriff einer Welt ante rem, mag man ihn nun abstrakt nehmen wie das Wort Winter oder konkret als die Hypothese eines Absoluten, wenn dieser Begriff, sage ich, irgend welche praktische Folgen für unser Leben hat, dann hat er eine Be-

deutung. Wenn diese Bedeutung eine Wirkung ausübt, dann wird der Begriff für den Pragmatismus einen gewissen Grad von Wahrheit haben, und an dieser Wahrheit muß man durch alle Neuformulierungen hindurch festhalten.

Die mit der Hypothese des Absoluten verbundene Annahme, daß die Vollkommenheit ewig, ursprünglich und im höchsten Grade wirklich ist, hat einen ganz bestimmten Sinn und wirkt in religiöser Hinsicht. Diese Wirkung zu untersuchen, wird der Gegenstand meiner nächsten und letzten Vorlesung sein.

Achte Vorlesung.

Pragmatismus und Religion.

Am Ende meiner letzten Vorlesung erinnerte ich Sie an die erste, in der ich das Grobkörnige dem Zartfühlenden entgegengestellt und den Pragmatismus als Vermittler empfohlen hatte. Die Grobkörnigen verwerfen mit Entschiedenheit die Hypothese der Zartfühlenden, wonach es eine ewige vollendete Welt neben unserer endlichen Erfahrungswelt geben soll.

Nach pragmatischen Grundsätzen können wir keine Hypothese verwerfen, wenn sich aus ihr Konsequenzen ergeben, die für das Leben nützlich sind. Allgemeine Begriffe können, insoferne man von ihnen Akt nehmen muß, für den Pragmatisten ebenso wirklich sein, wie Sinnesempfindungen. Sie haben allerdings keine Bedeutung und keine Realität, wenn sie keinen Nutzen bringen. Wenn sie aber irgend einen Nutzen bringen, so haben sie ebenso viel Bedeutung als sie Nutzen bringen. Die Bedeutung, die ihnen zukommt, wird wahr sein, wenn ihr Nutzen mit andern Nützlichkeiten des Lebens gut zusammenpaßt.

Nun ist aber der Nutzen des Absoluten durch den ganzen Verlauf der Religionsgeschichte des Menschen erwiesen. Hier unten regen sich ewige Arme (V. B. Mos. 33, 27). Erinnern Sie sich, welchen Gebrauch *Vivekananda* vom Atman machte. Es war allerdings kein wissenschaftlicher Gebrauch,

denn wir können nichts Bestimmtes daraus ableiten. Aber es wirkte auf das Gefühl und den Geist zugleich.

Es ist immer gut, die Dinge an der Hand von Beispielen zu erörtern. Erlauben Sie also, daß ich Ihnen aus dem „An Dich" betitelten Gedichte *Walt Whitmans* einige Verse vorlese. Unter dem „Du" ist natürlich der Leser oder Hörer des Gedichtes gemeint, wer immer er oder sie auch sein mag:

Wer immer Du bist, ich lege meine Hand auf Dich, Du sollst mein Lied sein.
Mit meinen Lippen flüstere ich Dir's dicht in Dein Ohr.
Viele Männlein und Weiblein habe ich geliebt, aber ich liebe niemand mehr als Dich.

Ach ich war säumig und stumm.
Schon längst hätte ich meinen Weg zu Dir finden sollen.
Ich hätte nichts sprechen sollen als nur von Dir; ich hätte nicht singen sollen als nur von Dir.

Ich will nun alles lassen und dichten das Lied von Dir.
Niemand hat Dich verstanden, aber ich verstehe Dich.
Niemand war gerecht gegen Dich, Du warst gegen Dich selbst nicht gerecht.
Jeder findet Dich unvollkommen, aber ich finde keine Unvollkommenheit in Dir.

Herrlichkeit und Größe könnte ich singen von Dir.
Du wußtest nicht, was Du bist — Du hast Dein ganzes Leben lang in Dir selbst geschlummert.
Was Du getan, das widerhallt bereits in Spöttereien.

Aber die Spöttereien, das bist nicht Du.
Unter ihnen und in ihnen, da sehe ich Dich verborgen.
Ich folge Dir, wohin Dir niemand folgte.

Dein Schweigen und die Nacht, was Deinem Mund entfährt, woran die Sitte Dich gewöhnt, dies alles mag den andern Dich, mag Dich Dir selbst verbergen, nicht birgt es Dich vor mir.
Das glatte Antlitz, das unstäte Auge,
Sie täuschen andere, doch nicht mich.
Vorlautes Wesen, entstellte Haltung, Rausch, Gier, vorzeitiger Tod, auf all' das acht' ich nicht.

Was an Talent je Mann und Weib besaß, das alles steckt in Dir,
Und keine Tugend, keine Schönheit gibts bei Mann und Weib,
die Du nicht auch besitzest.
Was andere leisten und ertragen, das kannst auch Du,
Und Freuden, die auf andere warten, sie harren Dein in gleicher
Zahl.

Wer Du auch bist, um jeden Preis verlange Du, was Dein.
Der Osten und der Westen, sie sind klein, vergleicht man sie
mit Dir.
Die weiten Wiesen, die unbegrenzten Ströme — Du bist so weit,
bist unbegrenzt wie sie.
Du bist er oder sie, bist Herr, bist Herrin über sie.
In Deinem eigenen Recht bist Herrin Du und Herr über die Natur,
die Elemente, über Schmerz, Leidenschaft, Vernichtung.

Die Fesseln fallen ab — du fühlst ein sicheres Selbstgenügen.
Alt oder jung, Mann oder Weib, roh, niedrig, verworfen von den
anderen, Dein Wesen offenbart sich doch.
Nichts ist gespart, die Mittel sind gefunden, daß durch Geburt
und Leben, Tod und Qual und Leiden,
Durch Zorn, durch Ehrgeiz, Unwissenheit und Langeweile, durch
alles das hindurch das, was du bist, den Weg
sich bahne.

Gewiß ein schönes und rührendes Gedicht, aber es gibt zwei verschiedene Arten, wie man es auffassen kann, und beide haben ihren Wert.

Die eine Auffassung ist die monistische, die auf mystischem Weltgefühl ruht. Die Herrlichkeit und Größe, sie ist Dein, selbst mitten in Deinen Entstellungen. Was immer Dir widerfährt, was Du auch scheinen magst, in Deinem Innern bist Du sicher. Auf Dein wahres Wesen kannst Du immer zurückblicken, auf ihm magst Du sicher ruhn. Das ist der berühmte Weg des Quietismus, des Indifferentismus. Seine Feinde nennen ihn geistiges Opium. Aber der Pragmatismus muß diese Auffassung respektieren, denn sie ist durch die Geschichte reichlich begründet.

Aber der Pragmatismus sieht auch eine andere Auffassung, die auch respektiert werden muß; er kennt auch eine pluralistische Bedeutung dieses Gedichtes. Das „Du", das in dem Gedichte so verherrlicht wird, das „Du", dem das Lied gilt, damit können auch die in unserem Innern vorhandenen bessern Möglichkeiten gemeint sein, oder auch die erlösenden Wirkungen, die selbst unsere Verfehlungen auf uns selbst oder auf andere ausüben können. Es kann damit unsere rückhaltlose Anerkennung gemeint sein für die Leistungen anderer, die wir bewundern und lieben, so daß wir unser armseliges Leben gerne hinnehmen, weil es Genosse und Zeuge dieser Herrlichkeit ist. Wir können ein so gewaltiges Weltganze wenigstens würdigen, wir können sein Publikum bilden und ihm Beifall klatschen. Vergessen wir also alles niedrige in uns, denken wir nur an das Hohe, und indem wir uns mit diesem Hohen eins fühlen, wird das, was wir aus uns machen, was wir im tiefsten Innern sind, mitten durch Zorn und Leiden, durch Unwissenheit und Langeweile seinen Weg sich bahnen.

Beide Auffassungen des Gedichtes ermutigen uns, daß wir uns selbst treu bleiben. Beide Auffassungen befriedigen; beide heiligen das menschliche Leben. Beide malen das Bild des „Du" auf goldenem Untergrund. Allein in der ersten Auffassung ist dieser Untergrund das statische Eine, während nach der andern Möglichkeiten in der Mehrzahl, echte Möglichkeiten den Untergrund bilden, der damit zugleich den ruhelosen Charakter dieser Auffassung bekommt.

Beide Arten, das Gedicht zu lesen, haben etwas Erhabenes; aber die pluralistische Auffassung stimmt offenbar am besten zu dem pragmatistischen Temperament, denn sie regt in unserem Geiste eine ungleich größere Anzahl zukünftiger Erfahrungen an und löst bestimmte Tätigkeiten in uns aus. Mag nun diese zweite Auffassung im Vergleich zu der ersten prosaisch und erdgeboren erscheinen, man kann ihr doch nicht Grobkörnigkeit im brutalen Sinne des Wortes

vorwerfen. Trotzdem würden wir wahrscheinlich mißverstanden werden, wenn wir als Pragmatisten diese zweite Auffassung der ersten mit Entschiedenheit entgegenstellen wollten. Man würde uns den Vorwurf machen, daß wir erhabenere Auffassungen leugnen und daß wir die Grobkörnigkeit im schlimmsten Sinne des Wortes begünstigen.

Sie erinnern sich an den Brief eines der Zuhörer, aus dem ich bei unsrem letzten Zusammensein einige Stellen vorgelesen habe. Erlauben Sie, daß ich jetzt eine weitere Stelle daraus vorlese. Es zeigt sich darin in bezug auf das Unterscheiden der vorliegenden Alternativen eine Unklarheit, die, wie ich glaube, sehr weit verbreitet ist.

„Ich glaube," so schreibt mein befreundeter Korrespondent, „an den Pluralismus, ich glaube, daß wir bei unserem Forschen nach Wahrheit in einem unendlich großen Meere von einem schwimmenden Eisklumpen auf den andern springen, und daß wir durch jede unserer Handlungen neue Wahrheiten möglich und alte unmöglich machen. Ich glaube, daß jeder Mensch dazu verpflichtet ist, die Welt besser zu machen und daß, wenn er dies nicht tut, die Sache so weit ungetan bleibt."

„Trotzdem aber bin ich gleichzeitig bereit, es zu ertragen, daß meine Kinder unheilbar krank und leidend sind (was nicht der Fall ist), und daß ich selbst dumm sei, aber doch soviel Hirn besitze, um meine Dummheit einzusehen, aber nur unter einer Bedingung. Ich muß mir vorstellen können, daß durch eine von der Phantasie und Vernunft vollzogene Konstruktion einer rationalisierten Einheit aller Dinge meine Handlungen, meine Gedanken und meine Leiden durch alle übrigen Phänomene der Welt eine Ergänzung erfahren, und daß sie, so ergänzt, ein Schema bilden, das ich billigen und mir zu eigen machen kann. Ich aber will es mir für meinen Teil nicht ausreden lassen, daß wir imstande sind, hinter dem auf der Hand liegenden Pluralismus der Naturforscher und Pragmatisten eine logische Einheit zu er-

blicken, die für diese Denker kein Interesse und keinen Halt besitzt."

Ein so schön ausgedrücktes persönliches Glaubensbekenntnis erwärmt gewiß das Herz des Hörers. Aber trägt es auch dazu bei, seinen Kopf philosophisch zu klären? Tritt der Schreiber des Briefes in konsequenter Weise für die monistische oder für die pluralistische Interpretation des Weltgedichtes ein? Er ist mit seinen Leiden versöhnt, wenn diese „ergänzt" sind, d. h. ergänzt durch alle die Mittel, welche die übrigen Phänomene darbieten. Offenbar blickt mein Korrespondent hier vorwärts auf die Einzelheiten der Erfahrung, die er in pluralistisch-melioristischer Weise deutet.

Er selbst glaubt aber, daß er nicht vorwärts, sondern daß er zurückschaut. Er spricht von der rationalen Einheit der Dinge und meint dabei tatsächlich ihre mögliche empirische Vereinheitlichung. Dabei setzt er zugleich voraus, daß der Pragmatist, weil er die vom Rationalismus behauptete abstrakte Einheit bekämpft, sich selbst des tröstlichen Glaubens an die in der konkreten Vielheit vorhandenen erlösenden Möglichkeiten beraubt. Kurz, er vermag nicht zu unterscheiden zwischen der Auffassung, wonach die Vollkommenheit ein notwendiges Prinzip ist, und der Ansicht, daß diese Vollkommenheit nur ein mögliches Endziel ist.

Ich glaube, der Schreiber des Briefes ist ein echter Pragmatist, aber ein Pragmatist ohne sein eigenes Wissen. Er erscheint mir wie einer der zahlreichen philosophischen Dilettanten, von denen ich in meiner ersten Vorlesung sprach, die alle guten Dinge haben wollen, ohne dabei allzu ängstlich zu fragen, inwiefern dieselben miteinander übereinstimmen oder nicht übereinstimmen. „Rationale Einheit aller Dinge" ist eine so eindrucksvolle Formel, daß er sie ohne weiteres auf seine Fahne schreibt und dem Pluralismus vorwirft, er stehe damit in Widerspruch, weil eben die Ausdrücke im Widerspruch stehen. Tatsächlich meint er aber mit dieser Formel nichts anderes als die pragmatisch vereinheitlichte

und immer besser gewordene Welt. Viele von uns bleiben in dieser Unklarheit stecken, und es ist in gewissem Sinne gut so. Allein im Interesse der Verstandesklarheit ist es doch wieder gut, daß einige von uns weiter zu kommen suchen, und so will ich versuchen, gerade diese religiöse Frage mit etwas schärferer Unterscheidung ins Auge zu fassen.

Ist nun, so sage ich, diese absolut wirkliche Welt, diese Einheit, die mit moralischer Begeisterung erfüllt und so hohen religiösen Wert hat, ist sie monistisch oder pluralistisch zu nehmen? Ist sie ante rem oder in rebus? Ist sie ein Prinzip oder ein Ziel, ein Absolutes oder ein Endzweck (ultimate), ein Erstes oder ein Letztes? Heißt sie uns vorwärts blicken oder soll sie einen Rückhalt geben? Es ist gewiß der Mühe wert, diese beiden Auffassungen nicht zusammenzuwerfen, denn wenn man sie unterscheidet, so ergeben sich daraus wesentlich verschiedene Folgen für das Leben.

Beachten Sie, bitte, daß sich dieses ganze Dilemma, vom pragmatischen Gesichtspunkt betrachtet, eigentlich ganz um den Begriff der Möglichkeit dreht. Für den Verstand beruft sich der Rationalismus auf sein absolutes Einheitsprinzip, weil darin der Grund liegen soll für die Möglichkeit der vielen Tatsachen. Für das Gefühl soll diese Einheit, die die Möglichkeiten in sich enthält und zugleich begrenzt, eine Gewähr dafür bieten, daß der Ausgang ein guter sein wird. In diesem Sinne genommen macht das Absolute alle guten Dinge gewiß, alle schlimmen Dinge unmöglich (in der Ewigkeit), und man kann sagen, daß durch das Absolute die ganze Kategorie der Möglichkeit in eine andere Kategorie verwandelt wird, die mehr Sicherheit gewährt. Man sieht hier, daß der große religiöse Unterschied darin liegt, daß manche darauf bestehen, daß die Welt erlöst werden muß und erlöst werden wird, während andere sich mit dem Glauben begnügen, daß sie erlöst werden kann. Der ganze Gegensatz zwischen der rationalistischen und der empiristischen Religion dreht sich also um die Gültigkeit des

Begriffes der Möglichkeit. Wir müssen deshalb damit beginnen, dies Wort scharf ins Auge zu fassen. Was mag das Wort „Möglichkeit" genau genommen, bedeuten? Für Leute, die nicht viel überlegen, bedeutet es gewissermaßen einen dritten Zustand des Seins, weniger wirklich als das Sein, wirklicher als das Nichtsein, ein Reich der Dämmerung, eine Art Fegefeuer, durch welches die Wirklichkeiten nach der einen oder andern Richtung hindurchgehen müssen.

Eine solche Auffassung ist natürlich zu verschwommen und zu unbestimmt, um uns zu genügen. Hier wie sonst ist die pragmatische Methode das einzige Mittel, um die wahre Bedeutung eines Begriffes heraus zu bekommen. Welchen Unterschied macht es, wenn wir sagen, ein Ding sei möglich? Es macht zunächst den Unterschied, daß, wenn irgend einer dasselbe Ding als unmöglich bezeichnet, wir ihm widersprechen können, wenn einer es aktuell nennt, daß wir ihm widersprechen können, und wenn einer es als notwendig bezeichnet, daß wir ihm auch widersprechen können.

Aber dieses Recht auf Widerspruch bedeutet nicht viel. Kann es nicht noch einen weitern, in Tatsachen auszudrückenden Unterschied ausmachen, wenn wir sagen, ein Ding sei möglich?

Es macht zum mindesten den negativen Unterschied, daß, wenn die Behauptung wahr ist, daraus folgt, daß nichts vorhanden ist, was das ins Leben-Treten des möglichen Dinges hindern könnte. Das Nichtvorhandensein störender Gründe macht also, daß die Dinge nicht unmöglich sind, d. h. möglich im leeren und abstrakten Sinne des Wortes.

Aber die meisten Möglichkeiten sind nicht leer, sie sind konkret fundierte oder, wie wir sagen, gut fundierte Möglichkeiten. Was bedeutet das in pragmatischem Sinne? Das bedeutet, daß nicht nur keine störenden Bedingungen da sind, sondern daß einige von den Bedingungen der Hervorbringung des möglichen Dinges tatsächlich gegeben sind. Ein in concreto mögliches Huhn bedeutet: 1. daß der Begriff

des Huhnes keinen innern Widerspruch enthält; 2. daß keine Gassenjungen, kein Hühnermarder oder sonstige Feinde da sind; 3. daß mindestens ein wirkliches Ei existiert. Ein mögliches Huhn bedeutet ein wirkliches Ei, dazu etwa noch eine brütende Henne; oder eine Brutmaschine und dergl. So wie sich nun die aktuellen Bedingungen der Vollständigkeit nähern, wird das Huhn eine immer besser fundierte Möglichkeit. Sind die Bedingungen ganz vollständig, dann hört es auf, eine Möglichkeit zu sein und wird zu einer aktuellen Tatsache.

Wenden wir diese Auffassung auf die Erlösung der Welt an. Was bedeutet es pragmatisch, wenn wir sagen, diese Erlösung sei möglich? Es bedeutet nichts anderes, als daß einige Bedingungen der Weltbefreiung tatsächlich gegeben sind. Je mehr von diesen Bedingungen da ist, je weniger hindernde Umstände wir finden können, desto besser begründet ist die Möglichkeit der Erlösung, desto wahrscheinlicher wird die Tatsache der Befreiung.

Soweit unsere vorläufige Erörterung des Möglichkeitsbegriffes.

Nun würde es dem Geist des Lebens direkt widersprechen, wenn man sagen wollte, unser Geist müsse in einer Frage, wie es die der Welterlösung ist, gleichgültig oder neutral bleiben. Wer hier neutral zu sein behauptet, charakterisiert sich damit selbst als Narr und als Lügner. Wir alle wünschen, die Unsicherheit der Welt auf ein Minimum zu reduzieren; wir sind unglücklich und sollen unglücklich sein, wenn wir sehen, wie die Welt jedem Feinde ausgesetzt und jeder lebenszerstörenden Tendenz preisgegeben ist. Dessen ungeachtet gibt es unglückliche Menschen, die die Erlösung der Welt für unmöglich halten. Ihre Lehre ist unter dem Namen Pessimismus bekannt. Dagegen ist der Optimismus die Lehre, nach der die Erlösung der Welt mit Notwendigkeit eintreten muß.

Mitten zwischen diesen beiden Anschauungen steht das,

was man die Lehre des Meliorismus nennen könnte. Dies war bis jetzt allerdings weniger eine Theorie als vielmehr eine Stellungnahme in menschlichen Angelegenheiten. Der Optimismus war immer die herrschende Lehre in der europäischen Philosophie. Der Pessimismus ist erst in neuerer Zeit von *Schopenhauer* eingeführt worden und zählt bis jetzt nur wenig systematische Verteidiger. Der Meliorismus betrachtet die Erlösung weder als notwendig, noch als unmöglich. Er betrachtet dieselbe vielmehr als eine Möglichkeit, die mehr und mehr zu einer Wahrscheinlichkeit wird, je zahlreicher die tatsächlichen vorhandenen Bedingungen der Erlösung werden.

Es ist klar, daß der Pragmatismus zum Meliorismus hinneigen muß. Einige Bedingungen der Welterlösung sind tatsächlich vorhanden, und der Pragmatismus kann vor dieser Tatsache die Augen nicht verschließen. Sollten die noch übrigen Bedingungen erfüllt werden, dann wird die Erlösung zu einer vollendeten Tatsache. Die Ausdrücke, die ich hier gebrauche, sind natürlich im weitesten Sinne zu nehmen. Sie können die Erlösung der Welt auffassen, in welcher Weise Sie wollen. Denken Sie sich dieselbe verbreitet und verteilt, oder fassen Sie sie auf als einen Höhepunkt der Entwicklung und als eine konzentrierte Erscheinung, ganz wie es Ihnen beliebt.

Nehmen wir z. B. irgend einen von uns in diesem Saale mit den Idealen, die er im Herzen trägt und für die er bereit ist zu leben und zu arbeiten. Jedes solche Ideal wird, wenn es verwirklicht ist, ein Beitrag sein zur Erlösung der Welt. Aber diese einzelnen Ideale sind nicht leere, abstrakte Möglichkeiten. Sie sind fundierte, sind lebendige Möglichkeiten, denn wir sind ihre Verfechter, ihr Unterpfand, und wenn die ergänzenden Bedingungen sich erfüllen und dazutreten, dann werden unsere Ideale zu wirklichen Dingen. Was sind nun diese ergänzenden Möglichkeiten? Sie sind zunächst eine solche Mischung von Dingen, die uns in der Fülle der

Zeit eine Hoffnung gibt, dann eine Bresche, in die wir hineinspringen können, und schließlich unser eigenes Tun.

Ist es nun dann unsere Tat, die die Erlösung der Welt hervorbringt, insofern sie Raum für sich schafft und in die Bresche springt? Bringt unsere Tat die Erlösung — nicht der ganzen Welt — aber doch desjenigen Teils hervor, auf den sich ihr Wirken erstreckt?

Hier fasse ich nun den Stier bei den Hörnern, und der ganzen Schar von Rationalisten und Monisten zum Trotz frage ich: Warum nicht? Unsere Taten, unsere Tummelplätze, wo wir uns selbst zu schaffen, wo wir zu wachsen glauben, sie sind diejenigen Teile der Welt, denen wir am nächsten stehen, die Teile, von denen wir die intimste und vollständigste Kenntnis haben. Warum sollten wir ihren Wert nicht so nehmen, wie er uns erscheint? Warum sollten diese Teile nicht die wirklichen Tummelplätze und Entwicklungsstätten der Welt sein, die sie zu sein scheinen, warum nicht die Werkstätte des Seins, wo wir die Tatsache in ihrem Werden erfassen? Vielleicht entwickelt sich die Welt nirgends in anderer Art als in dieser.

Unvernunft! ruft man uns zu. Wie kann neues Sein in einzelnen Flecken und Lappen zum Vorschein kommen, die sich unabhängig von der übrigen Welt aneinander fügen oder getrennt bleiben? Es muß doch ein Grund da sein für unsere Handlungen, und wo kann man den letzten Grund dafür anders suchen, als in dem materiellen Druck oder in dem logischen Zwang, der vom Ganzen der Welt ausgeht. Es kann nur einen wirklichen Urheber des Wachstums, des scheinbaren Wachstums geben, und dieser Urheber ist die integrierte Welt selbst. Sie kann als Ganzes wachsen, wenn es da überhaupt ein Wachsen gibt. Allein daß einzelne Teile für sich wachsen sollen, das ist Unvernunft.

Aber wenn man von Vernünftigkeit und von Gründen spricht und dabei darauf besteht, daß die Dinge nicht an einzelnen Stellen ins Dasein treten können, dann frage ich,

welche Art von Gründen in letzter Linie dafür vorhanden ist, daß überhaupt etwas ins Dasein trete. Man mag von Logik, von Notwendigkeit, von Kategorien, vom Absoluten, vom ganzen Inhalt des philosophischen Warenlagers sprechen, so viel man will, so kann ich mir doch dafür, daß etwas ins Dasein tritt, keinen andern realen Grund denken als den, daß irgend jemand dieses ins Daseintreten wünscht. Es wird verlangt, verlangt vielleicht nur zu dem Zwecke, um einem kleinen Bruchteil der Weltmasse Erlösung zu bringen. Das ist ein lebendiger Grund, und im Vergleich dazu sind materielle Ursachen und logische Notwendigkeiten nur schemenhafte Gebilde.

Die einzige vollständig rationalisierte Welt wäre eine Welt mit Wunschkappen, eine Welt der Telepathie, wo jedes Verlangen augenblicklich erfüllt wird, ohne daß umgebende oder dazwischentretende Mächte berücksichtigt oder versöhnt werden müßten. Das ist die eigentliche Welt des Absoluten. Es ruft die Welt der Erscheinungen ins Dasein, und sie ist da, genau so, wie es das Absolute will, ohne daß es noch weitere Bedingungen braucht. In unserer Welt hingegen sind die Wünsche der einzelnen Personen nur eine der Bedingungen. Andere Personen sind da mit andern Wünschen, und die müssen erst gewonnen werden.

In der Welt der Vielheit wächst das Sein unter Widerständen aller Art und erhält unter fortwährenden Kompromissen nur ganz allmählich jene organisierte Gestalt, die man annähernd rational nennen kann. Wir nähern uns diesem Wunschkappen-Typus bis jetzt nur in einigen wenigen Lebensgebieten. Wir brauchen Wasser und drehen den Hahn der Leitung auf. Wir wollen eine Momentphotographie und drücken auf einen Knopf. Wir brauchen eine Information, und wir telephonieren. Wir wünschen zu reisen und kaufen ein Billet. In diesen und ähnlichen Fällen brauchen wir kaum mehr zu tun als zu wünschen; die Welt ist rationell organisiert und tut alles übrige von selbst.

Aber dieses ganze Gerede von Rationalität ist ja nur eine Abschweifung. Was wir erörterten, das war das Bild einer Welt, die nicht als Ganzes, sondern stückweise wächst, und zwar durch die Mitwirkung ihrer einzelnen Teile.

Betrachten Sie diese Hypothese in allem Ernst als eine lebendige Hypothese.[1]) Nehmen Sie an, der Urheber der Welt lege Ihnen vor der Erschaffung der Welt die Sache vor und spräche zu Ihnen. „Ich bin im Begriffe, eine Welt zu machen, deren Erlösung keine Gewißheit ist, eine Welt, deren Vollkommenheit nur eine bedingte sein wird, wobei die Bedingung die ist, daß jeder, der mittut, sein Bestes tut. Ich biete euch die Gelegenheit, an einer solchen Welt teil zu nehmen. Ihre Sicherheit ist, wie ihr sehet, nicht gewährleistet. Es ist ein wirkliches Abenteuer mit wirklicher Gefahr, aber der Sieg ist möglich. Die Welt ist eine Stätte für gemeinsame soziale Arbeit, die ehrlich getan werden muß. Wollt ihr euch der Prozession anschließen? Habt ihr zu euch selbst und zu den andern Mitarbeitern so viel Vertrauen, um die Gefahr auf euch zu nehmen?“

Würden Sie nun in allem Ernste, wenn Ihnen die Teilnahme an einer solchen Welt angeboten würde, sich verpflichtet fühlen, dieses Anerbieten zurückzuweisen, weil es zu wenig Sicherheit bietet? Würden Sie wirklich sagen, Sie wollten lieber in den Schlummer des Nichtseins zurückfallen, aus dem des Versuchers Stimme Sie für einen Augenblick aufgerüttelt hat, ehe Sie sich dazu entschlössen, ein Teil und ein Stück einer Welt zu werden, die so durchaus pluralistisch und so ganz und gar nicht rationalisiert sei?

Wenn Sie normal konstituiert sind, so würden Sie natürlich nichts dergleichen tun. In den meisten von uns ist soviel gesunde Schwungkraft da, für die eine so geschaffene Welt gerade die richtige wäre. Wir würden also das Angebot an-

[1]) Über „lebendige“ und „tote“ Hypothesen vgl. *James*, The will to believe, 1903, p. 7 ff. Anm. des Übersetzers.

nehmen. „Topp und Schlag auf Schlag." Es wäre ja eine Welt ganz ähnlich der, in welcher wir wirklich leben, und die treue Anhänglichkeit an unsere alte Amme Natur würde es uns verbieten, „nein" zu sagen. Die vorgeschlagene Welt würde uns in sehr lebendiger Weise „rational" erscheinen.

Die meisten von uns, sage ich, würden den Vorschlag willkommen heißen, und wir würden dem „Werde" des Schöpfers unser eigenes „Werde" hinzufügen. Vielleicht würden aber manche doch nicht wollen. Es gibt in jeder Gesellschaft verbitterte Gemüter, und für diese hätte eine Welt, in der man sich die Möglichkeit der Sicherheit erst erkämpfen muß, keinen Reiz. Wir alle erleben Augenblicke der Entmutigung, wo wir krank an uns selbst und des vergeblichen Kämpfens müde sind. Unser eigenes Leben bricht zusammen, und wir kommen in die Lage des verlorenen Sohnes. Wir vertrauen nicht mehr auf eine glückliche Wendung der Dinge. Wir brauchen dann eine Welt, wo wir uns preisgeben, wo wir unserem Vater um den Hals fallen können, um aufzugehen im Absoluten, so wie ein Wassertropfen im Strome oder im Meere zerfließt.

Der Friede und die Ruhe, die Sicherheit, die wir in solchen Augenblicken ersehnen, ist die Sicherheit vor den auf uns einstürmenden Zufällen der endlichen Erfahrung. Nirwana bedeutet Ruhe vor dem nie endenden Kreisen der Ereignisse, worin die Welt der Sinne besteht. Die Inder und die Buddhisten, deren charakteristische Stimmung so beschaffen ist, sind einfach in Furcht, in Furcht vor weiterer Erfahrung, in Furcht vor dem Leben.

Zu Menschen in solcher Stimmung kommt nun der religiöse Monismus mit seinen tröstenden Worten. „Alles ist notwendig und wesentlich, auch du mit deinem kranken Herzen und deiner kranken Seele. Alle sind eins mit Gott, und mit Gott ist alles gut. Hier unten regen sich ewige Arme, mag es dir in der Welt des Scheins gelingen oder miß-

lingen.“ Wenn die Menschen sich bis zum Äußersten krank und müde fühlen, dann ist ohne Zweifel der Glaube an das Absolute die einzige rettende Aussicht. Der pluralistische Moralismus macht nur Zähneklappern, er läßt das Herz in ihrer Brust erfrieren.

Wir sehen somit zwei religiöse Anschauungen in scharfem Gegensatz. Nach unserer früheren Ausdrucksweise können wir sagen, daß die absolutistische Anschauung sich an die Zartfühlenden, die pluralistische sich an die Grobkörnigen wendet. Viele werden die pluralistische Anschauung überhaupt nicht als Religion gelten lassen. Sie werden diese Auffassung moralistisch nennen und das Wort Religion nur auf die monistische Denkweise anwenden. Religion als Selbsthingabe und Moralismus als Selbstgenügen sind in der Geschichte des menschlichen Denkens oft genug als unvereinbare Gegensätze gegeneinander ausgespielt worden.

Wir stehen hier vor der letzten und höchsten Frage der Philosophie. In meiner vierten Vorlesung habe ich gesagt, daß die Alternative zwischen Monismus und Pluralismus die höchste und die folgenreichste Frage ist, die unser Geist aufwerfen kann. Kann es sein, daß die Alternative eine endgültige ist? daß nur eines von beiden wahr sein kann? Sind Pluralismus und Monismus ihrem Wesen nach unvereinbar? Wenn die Welt wirklich pluralistisch konstituiert wäre, wenn sie wirklich nur in Teilen existierte und aus einer Menge von Einzeldingen bestände und somit nur stückweise erlöst werden könnte, wobei die Erlösung von dem Verhalten der einzelnen Teile abhinge, könnte dann ihre epische Geschichte nicht doch durch eine Art von Wesenseinheit zusammengefaßt werden, in der die Vielheit von vornherein aufgehoben und für die Ewigkeit überwunden wäre? Wenn dies nicht möglich ist, dann werden wir zwischen der einen und der andern Philosophie zu wählen haben. Wir können nicht zu beiden Alternativen „ja“ sagen. Es muß in unsern Beziehungen zur Möglichkeit ein „nein“ geben. Unsere Seele

könnte nicht in einem einzigen unteilbaren Bewußtseinsakt zugleich gesund und krank sein.

Als menschliche Wesen können wir natürlich an dem einen Tage geistig gesund und an dem andern wieder seelenkrank sein, und als philosophische Dilettanten dürfen wir es uns vielleicht erlauben, uns monistische Pluralisten oder deterministische Anhänger des freien Willens zu nennen, oder uns irgend einen andern die Gegensätze vermittelnden Namen zu geben. Aber als Philosophen, die Klarheit und Konsequenz erstreben und die das pragmatische Bedürfnis haben, eine Wahrheit mit der andern in Einklang zu bringen, wird uns die Entscheidung aufgezwungen. Wir müssen Farbe bekennen und uns entweder die zartfühlende oder die grobkörnige Denkweise zu eigen machen. Im besonderen sind es folgende Fragen, die mich immer wieder beschäftigen: Gehen die Ansprüche der Zartfühlenden nicht zu weit? Ist die Idee einer Welt, die als Ganzes bereits erlöst ist, nicht zu schwächlich, als daß sie aufrecht erhalten werden könnte? Ist der religiöse Optimismus nicht zu idyllisch? Müssen alle erlöst werden? Ist für das Werk der Erlösung gar kein Preis zu bezahlen? Ist das letzte Wort eitel Süßigkeit? Sagt in der Welt alles nur „ja, ja"? Liegt nicht die Tatsache des „Nein" im innersten Kern des Lebens? Bringt es nicht schon der Ernst des Lebens, von dem wir soviel sprechen, mit sich, daß unvermeidliches Nein-Sagen, unvermeidliche Verluste einen Teil des Lebens bilden, daß wirkliche Opfer gebracht werden müssen, daß auf dem Grunde der Schale immer etwas Bitteres zurückbleibt?

Ich kann nicht offiziell im Namen aller Pragmatisten sprechen, aber ich kann sagen, daß mein eigener Pragmatismus keinen Einwand dagegen erhebt, daß ich für die moralistische Anschauung Partei ergreife und den Anspruch auf vollständige Erlösung aufgebe. Die Möglichkeit einer solchen Stellungnahme liegt in der Bereitwilligkeit der Pragmatisten, den Pluralismus als ernst zu nehmende Hypothese

zu betrachten. Letzten Endes ist es doch nicht unsere Logik, sondern unser Glaube, der solche Fragen entscheidet, und ich bestreite das Recht jeder Logik, gegen meinen Glauben ein Veto einzulegen. Ich bin dazu entschlossen, die Welt zu nehmen wie sie ist, voll wirklicher Gefahren und Abenteuer, ohne deswegen auszuspringen und zu sagen: „Da tu ich nicht mit." Ich bin entschlossen zu glauben, daß die Stellung des verlorenen Sohnes uns zwar in manchen Wechselfällen offen steht, daß sie aber nicht die richtige und endgültige Stellung ist, die man dem Ganzen des Lebens gegenüber einzunehmen hat. Ich bin entschlossen, es hinzunehmen, daß es wirkliche Verluste und wirkliche Verlustträger gebe, und daß nicht alles, was ist, erhalten bleibe. Ich kann an das Ideal glauben, aber als ein Letztes nicht als den Ursprung, als eine Quintessenz, aber nicht als das Ganze. Wenn die Schale geleert ist, bleibt der Bodensatz für immer stehen, aber der Trank, der aus der Schale fließt, kann so süß sein, daß man damit zufrieden sein kann.

Zahllose Menschen leben mit der Vorstellung einer moralistischen und episch verlaufenden Welt und finden in den vereinzelten und bedingten Erfolgen, die eine solche Welt bietet, eine ausreichende Befriedigung ihrer rationalen Bedürfnisse. In der griechischen Anthologie findet sich ein Epigramm, worin dieser Gemütszustand wundervoll ausgedrückt ist, ein Gemütszustand, der einen ersatzlosen Verlust auch dann ruhig hinnimmt, wenn das, was verloren wurde, das eigene Leben war.

Auf dem Grabe eines Schiffbrüchigen:
Mein Schiff zerbrach, und ich bin hier begraben,
Nur weiter segle Du!
Die Schiffe auch, die scheitern mich gesehen haben,
Sie fuhren ruhig zu.[1])

[1]) Das Epigramm findet sich in der Anthol. Palatina VII, 282. Der Urtext lautet:

Die Puritaner, die auf die Frage, ob sie bereit seien, für en Ruhm Gottes die ewige Verdammnis auf sich zu nehmen, it „ja" antworten, die befanden sich in diesem objektiven nd großherzigen Gemütszustande. Auf Grund dieser Welt-nschauung kann man dem Übel nicht dadurch entgehen, aß man annimmt, es sei als ein wesentliches Element im anzen der Welt „aufgehoben" oder aufbewahrt aber „über-unden". Man muß das Übel vielmehr ganz über Bord erfen, man muß darüber hinauskommen und eine Welt zu-ande bringen, die seinen Ort und seinen Namen ganz ver-essen wird.

Es ist also durchaus möglich, eine Welt hinzunehmen, is der der Ernst des Lebens nicht zu verbannen ist. Wer es tut, ist ein echter Pragmatist. Er ist entschlossen, auf rund ungesicherter Möglichkeiten zu leben, zu denen er ertrauen hat. Er ist bereit für die Verwirklichung der eale, die er sich bildet, wenn es not tut, mit seinem eigenen eben zu zahlen.

Was sind nun die andern Kräfte, auf deren Mitwirkung in einer solchen Welt vertraut? Auf der Entwicklungs-ufe, die unsere heutige Welt erreicht hat, sind es zunächst ine Mitmenschen. Gibt es aber nicht auch übermensch-he Kräfte, an die religiöse Menschen vom pluralistischen ypus immer geglaubt haben? Ihre Worte mögen zwar onistisch geklungen haben, wenn sie sagten: „Es ist kein

---

Ναυηγοῦ τάφος εἰμί· σὺ δὲ πλέε· καὶ γὰρ ὀϑ' ἡμεῖς
ὤλυμεϑ' αἱ λοιπαὶ νῆες ἐπουτοπόρουν.

e von mir gegebene Übersetzung ist in bezug auf die Form der eng-chen Übertragung nachgebildet, schließt sich jedoch enger an das echische Original an. Ich setze die englische Übersetzung ebenfalls r, weil der Verfasser sie mit Recht als besonders schön bezeichnet.

A shipwrecked sailor, buried on this coast,
Bids you set sail
Full many a gallant bark, when we were lost
Weathered the gale.

Anm. des Übersetzers.

Gott außer Gott", aber der ursprüngliche Polytheismus des Menschengeschlechtes hat sich nur unvollkommen und unklar zum Monotheismus erhoben. Und der Monotheismus selbst, soweit er wirklich Religion und nicht etwa das Thema metaphysischer Universitätsvorlesungen ist, hat immer in Gott nur einen der Helfer gesehen, nur den primus inter pares inmitten all der andern Mächte, die das große Geschick der Welt gestalten.

Ich fürchte, meine frühern Vorlesungen, die sich auf die menschliche Seite der Dinge beschränkten, haben bei vielen von Ihnen den Eindruck hinterlassen, daß es in der Methode des Pragmatismus liegt, das Übermenschliche aus dem Spiele zu lassen. Ich habe freilich vor dem Absoluten keine große Achtung an den Tag gelegt und habe bis jetzt von keiner andern über das Menschliche hinausgehenden Annahme gesprochen. Allein ich bin überzeugt, Sie sehen es alle ein, daß das Absolute mit dem theistischen Gott nur die Übermenschlichkeit und sonst nichts gemein hat. Nach pragmatischen Grundsätzen ist die Hypothese von Gott wahr, wenn sie im weitesten Sinne des Wortes befriedigend wirkt. Was nun immer die noch restlichen Schwierigkeiten dieser Hypothese sein mögen, die Erfahrung zeigt, daß sie wirkt, und das Problem besteht darin, die Hypothese so auszubauen, daß sie sich mit den andern wirkenden Wahrheiten in Einklang bringen läßt. Ich kann mich am Ende meiner letzten Vorlesung nicht in eine ganze Theologie einlassen, allein wenn ich Ihnen sage, daß ich über die religiösen Erfahrungen der Menschen ein Buch geschrieben habe[1]), das man im ganzen als Parteinahme für die Existenz Gottes angesehen hat, so werden sie vielleicht meinem Pragmatismus nicht den Vorwurf machen, er sei ein atheistisches System. Ich glaube durchaus nicht, daß unsere menschliche Erfahrung die höchste

[1]) Das Buch heißt: „The varieties of religious experience," 1902. Kürzlich ist im Verlage von Hinrichs in Leipzig eine deutsche Übersetzung erschienen. Anm. des Übersetzers.

Form der Erfahrung ist, die es in der Welt gibt. Ich glaube vielmehr, daß wir zu dem Ganzen der Welt etwa in derselben Beziehung stehen wie unsere Schoßhunde und unsere Zimmerkatzen zu dem Ganzen des menschlichen Lebens. Diese unsere Lieblinge bewohnen unsere Salons und unsere Bibliothekszimmer. Sie nehmen an Szenen teil, von deren Bedeutung sie keine Ahnung haben. Sie sind nur Tangenten zu den Kurven des Lebens, deren Anfang und Ende, deren Form ganz außerhalb ihres Bereiches liegt. Ebenso sind wir selbst Tangenten zu den Kurven des höheren Lebens. Aber so wie viele von den Idealen unserer Hunde und Katzen mit unseren Idealen zusammenfallen, wovon die Hunde und Katzen täglich den Beweis erleben, so dürfen wohl auch wir auf Grund der von der religiösen Erfahrung gelieferten Beweise glauben, daß es höhere Mächte gibt und daß sie am Werke sind, die Welt in derjenigen idealen Richtung zu erlösen, die unsern Idealen entspricht.

Sie sehen also, daß der Pragmatismus religiös genannt werden kann, wenn Sie zugeben, daß die Religion pluralistisch und melioristisch sein darf. Ob Sie sich nun endgültig mit dieser Form von Religion abfinden, das ist eine Frage, die nur Sie selbst entscheiden können.

Der Pragmatismus muß die dogmatische Antwort darauf noch zurückstellen, denn wir wissen noch nicht, welche Form der Religion im Laufe der Zeit am besten wirken wird. Die verschiedenen Überzeugungen der Menschen, ihre Glaubens-Wagnisse sind es, die uns hier zur Klarheit bringen müssen.

Sie werden gewiß alle Ihre eigenen Wagnisse unternehmen. Wenn Sie grobkörnig in radikalem Sinne sind, dann wird der Wirrwarr der Sinnesempfindungen Ihnen genügen, und Sie werden gar keine Religion brauchen. Sind Sie hingegen ganz zartfühlend, dann werden Sie sich an die monistische Form der Religion halten. Die pluralistische Religion, die sich auf Möglichkeiten verläßt, die nicht Not-

wendigkeiten sind, wird Ihnen dann nicht genug Sicherheit bieten.

Wenn Sie aber weder zartfühlend noch grobkörnig in radikalem Sinne sind, sondern wie die meisten von uns eine Mischung beider Temperamente darstellen, dann leuchtet es Ihnen vielleicht ein, daß der Typus der pluralistischen und moralistischen Religion, den ich vorgeschlagen habe, eine religiöse Synthese darstellt, die so gut ist wie irgend eine andere. In der Mitte zwischen den beiden Extremen des rohen Naturalismus auf der einen und des transzendentalen Absolutismus auf der andern Seite liegt das, was ich so frei bin, den pragmatistischen oder melioristischen Typus des Theismus zu nennen. Vielleicht ist dieser vermittelnde Typus gerade das, was Sie brauchen.

ie: Guyau, Fouillée, Le Bon, Durkheim, Boutroux, Tarde, uturat, James, Sidgwick, Giddings, J. Ward, L. Stephen usw.) deutscher Übertragung vertraut zu machen, bezw. dem Fachnn die Arbeit zu erleichtern. Französische, englische, italiehe, russische u. a. Schriften aus dem philosophisch-soziologischen Gebiet sollen berücksichtigt werden.

Erschienen sind bisher:

nd I. William James, **Pragmatismus.** Ein neuer Name für alte Denkmethoden. Deutsch von Prof. W. Jerusalem, Wien. Preis geh. M. 5.—, geb. M. 6.—.

nd II. Gustave Le Bon, **Die Psychologie der Massen.** Deutsch von Dr. Rudolf Eisler, Wien. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—.

nd III. Alfred Fouillée, **Der Evolutionismus der Kraft-Ideen.** Deutsch von Dr. Rudolf Eisler, Wien. Preis geh. M. 8.50, geb. M. 10.—.

nd V. G. Tarde, **Die sozialen Gesetze.** Deutsch von Hans Hammer, Leipzig. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—

Dem schließen sich zunächst:

nd V. Emile Durkheim, **Die soziologische Methode.** Autorisierte Übersetzung. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—.

nd VI. Dr. Rudolf Eisler, **Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens.**

nd VII. Couturat, **Die Prinzipien der Mathematik.** Deutsch von Privatdoz. Dr. Carl Siegel, Wien.

nd VIII und IX. Rudolf Goldscheid, **Höherentwicklung und Menschenökonomie.** Naturwissenschaftliche und werttheoretische Grundlegung der Soziologie.

nd X. M. Guyau, **Die Kunst in Beziehung zum sozialen Leben.** Deutsch von Paul Prina.

Der Verlag:
r. Werner Klinkhardt
Leipzig.

Die Redaktion:
Dr. Rudolf Eisler
Wien.